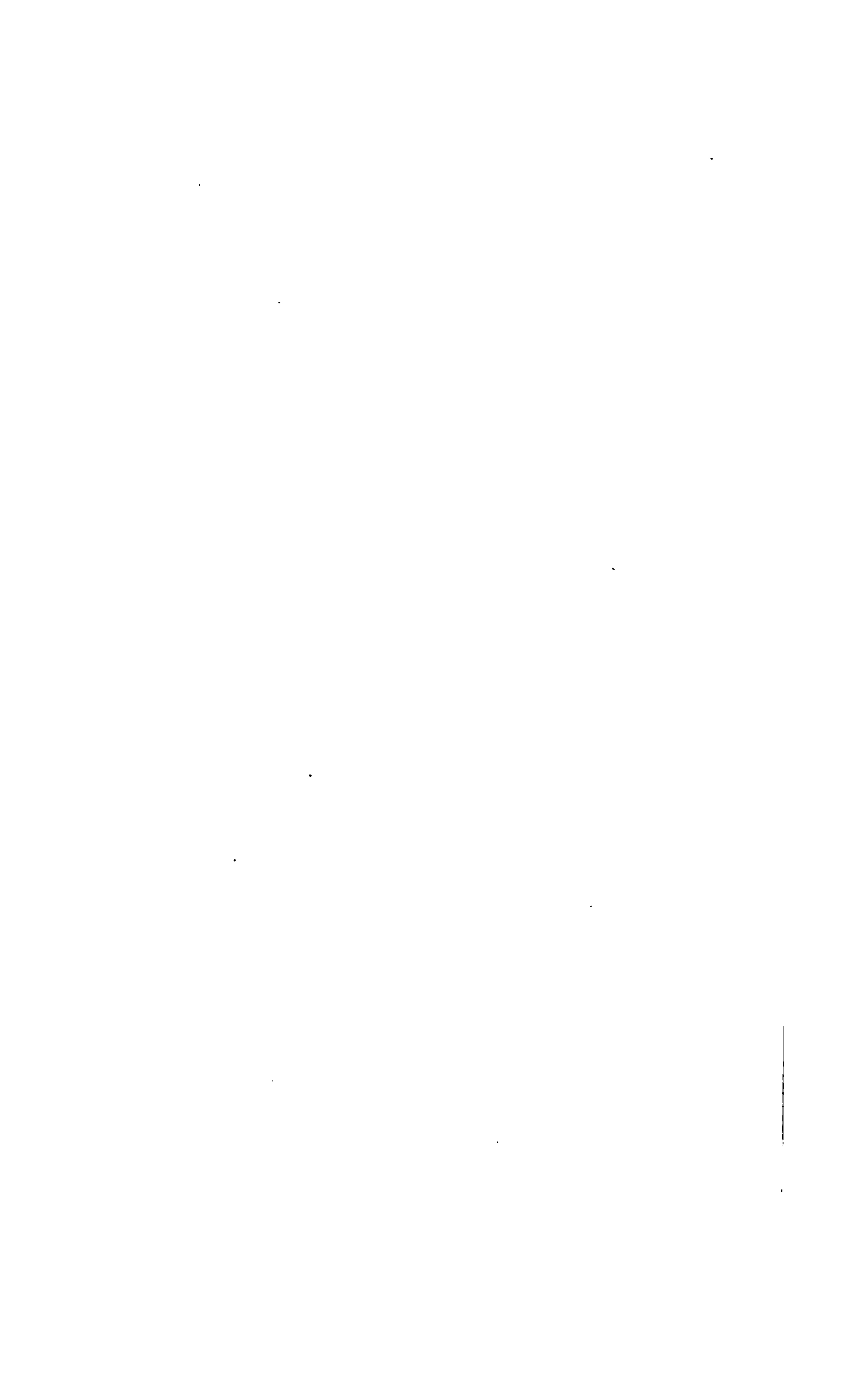

A 3 9015 00391 025 7
University of Michigan – BUHR


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE







RESTAURATION

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES.

INTRODUCTION

A

L'ÉTUDE DE LA PHILOSOPHIE

Par V. Gioberti,

TRADUITE SUR LA SECONDE ÉDITION ITALIENNE

PAR L'ABBÉ V. TOURNEUR,
Professeur au Petit Séminaire, Membre titulaire de l'Académie de Reims,

ET PAR L'ABBÉ P. DÉFOURNY,
Professeur au même Séminaire,

PRÉCÉDÉE D'UN APERÇU SUR LE SYSTÈME DE L'AUTEUR.

Ut sint illa vendibiliora, hæc uberiora certe sunt.
CIC. De fine, I, 4.

TOME DEUXIÈME.

PARIS.

JACQUES LECOFFRE ET Cie, LIBRAIRES,
RUE DU VIEUX-COLOMBIER, 29,
CI-DEVANT RUE DU POT DE FER SAINT-SULPICE, 8.

RESTAURATION

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES.

1:47

INTRODUCTION

A

L'ÉTUDE DE LA PHILOSOPHIE

Par V. Gioberti,

TRADUITE SUR LA SECONDE ÉDITION ITALIENNE

PAR L'ABBÉ V. TOURNEUR,
Professeur au Petit Séminaire, Membre titulaire de l'Académie de Reims,

ET PAR L'ABBÉ P. DÉFOURNY,
Professeur au même Séminaire,

PRÉCÉDÉE D'UN APERÇU SUR LE SYSTÈME DE L'AUTEUR.

Ut sint illa vendibiliora, hæc uberiora certe sunt.
CIC. De fine, I, 4.

TOME DEUXIÈME.

PARIS.
JACQUES LECOFFRE ET Cie, LIBRAIRES,
RUE DU VIEUX-COLOMBIER, 29,
CI-DEVANT RUE DU POT DE FER SAINT-SULPICE, 8.

RESTAURATION

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES,

PAR V. GIOBERTI.

VOLUME II.

Reims. — Imprimerie de L. JACQUET, place Royale, 7.

RESTAURATION

DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES.

INTRODUCTION

A

L'ÉTUDE DE LA PHILOSOPHIE,

PAR V. GIOBERTI,

TRADUITE SUR LA SECONDE ÉDITION ITALIENNE

Par l'Abbé V. TOURNEUR, Professeur au Petit Séminaire, Membre titulaire de l'Académie de Reims,

Et par l'Abbé P. DÉFOURNY, Professeur au même Séminaire,

PRÉCÉDÉE D'UN APERÇU SUR LE SYSTÈME DE L'AUTEUR.

Ut sint illa vendibiliora, hæc uberiora certe sunt.

Cic. De fine, I, 4.

TOME DEUXIÈME.

PARIS,
JACQUES LECOFFRE ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS,
RUE DU VIEUX-COLOMBIER, 29.

1847

EXPLICATION

DE

QUELQUES MOTS TIRÉS DE LA MYTHOLOGIE ORIENTALE,

OU

INTRODUITS PAR LES PHILOSOPHES MODERNES 1.

ABOUBAD. Nom du Taureau primordial dans le Zend-Avesta. Aboubad fut créé après Ormudz et les Amschaspands. Tous les germes de la création animale étaient contenus dans Aboubad.

ACROAMATIQUE. Il se disait des leçons orales données par les philosophes. et en particulier de celles où Aristote traitait les questions les plus élevées de la philosophie. Dans cette signification on lui oppose *exotérique.*

L'auteur appelle *acroamatique* la doctrine secrète et privilégiée ; *exotérique,* la doctrine publique et commune.

ÆSAR et ESAR. Nom étrusque de Dieu. Voyez les explications de l'auteur, tom. III, p. 140, note.

AHANKARA ou AHAM. Mythologie hindoue. — *Le Moi*, le même que *Pradjapati.* — Le corps du monde, assemblage d'éléments grossiers dont l'Univers, le Soleil et le Zodiaque sont autant de figures. Ahankara signifie puissance de *moi*, et ajoute à l'idée du monde, tel que nous venons de l'exposer, celle d'une puissance spirituelle et vitale qui le fait mouvoir.

AHRIMAN (aussi AHARMEN ou AHERMAN). Principe du mal chez les anciens Perses, et antagoniste d'Ormudz, qui est le bon principe. Ils émanent l'un et l'autre du Zervane-Akérène, qui est le principe suprême.

AKÉRÈNE. Voyez ZERVANE-AKÉRÈNE et AHRIMAN.

1 Ces explications sont extraites du *Complément au dictionnaire de l'Académie*, 1845; de MICHAUD, *Biog. univ.;* MALTE-BRUN, BOUILLET, GIOBERTI, etc.

ALFOURAS. Nom des plus anciens peuples de l'île Célèbes, dans la Notasie.

ALILAT. Divinité des deux sexes chez les Arabes. Ils adorent sous ce nom la lune ou l'étoile du soir.

AMSCHASPANDS. Génies du bien procréés par Ormudz et mis par lui à la tête des Izeds, auxquels Ahriman opposa les Devs.

ANAGLYPHES (égyptiens). Hiéroglyphes transformés ou transposés, dont les Egyptiens se servaient dans les inscriptions.

ANAITIS ou ANŒTIS. Nom sous lequel les Perses, les Cappadociens, les Arméniens adoraient la lune ou plutôt Uranus.

ANTINOMIE. Kant emploie ce mot pour exprimer la contradiction naturelle qui résulte des lois ou des *formes* de notre raison, lesquelles, selon lui, nous obligent d'admettre également des propositions contradictoires sur l'espace, l'Etre nécessaire, etc. On l'emploie quelquefois aujourd'hui comme synonyme de contradiction.

AOMA, AOUM, HOM. (*Aoum*, *Aoma* sont sanscrit, *Hom* est pehlvi, et *Héomo*, zend.) Dieu-Homme. — Arbre de la mythologie zoroastérienne, est l'incarnation la plus haute de Honover, émanation, effluve intellectuelle de Zervane-Akérène. Il est la loi vivante, le Zend ; la loi bienfaisante, la source de tout bien. Il est une des premières productions du taureau Aboubad, et récapitule à lui seul tous les arbres, toutes les plantes et tout le règne végétal.

APODICTIQUE. Qui obtient ou qui exprime l'adhésion la plus complète de la part de l'esprit, et qui porte le caractère de la nécessité absolue.

ARCHÉE et Αρχη. Commencement, principe. Les philosophes hermétiques donnent ce nom au feu, qu'ils placent au centre de la terre.

ATARVA. Un des quatre *Védas*. (Voyez ce mot.)

ATERGATIS (ou ATARGASIS et ADARGATIS). Divinité syrienne, femme d'Adod, et la même que le dieu Dagon.

ATROPATÈNE. (Géog. anc.) Contrée du nord de la Médie, aujourd'hui l'Aberdidjan.

AUTONOMIE. Indépendance absolue. Il a la même signification que le mot *aséité*. Kant a le premier employé ce mot, en l'appliquant à la raison en matière de morale.

AVATARA et AVATAR. Mot hindou qui signifie littéralement *descente*. Nom générique des incarnations divines de la mythologie de l'Inde ; mais il s'applique particulièrement aux incarnations de Vichnou.

AVESTA ou ZEND-AVESTA. Livre sacré des Perses.

AYODHYA. Nom de la capitale de Rama, aujourd'hui *Oude* ou *Aoudh*, située dans l'Hindoustan.

AZTÈQUES. Nom des anciens indigènes du Mexique et le peuple le plus civilisé que les Européens y trouvèrent à leur arrivée dans ce pays.

BAALTIDE (BAAL-TIS ou BELTIS). Déesse des Phéniciens particulièrement honorée à Byblos. Baal-tis n'est que Baal, considéré comme divinité du sexe féminin.

BAAU ou BAAUT. Nom que Sanchoniaton donne à la nuit.

BAVAGADAN et BHAGAVADAN. Un des Pouranas, ou livre de Vyasa. Voir ce nom.

BHAVANI ou PARVATI. Femme de Siva, une des trois déesses de la Trimourti féminine de la mythologie de l'Inde.

BIARMIENS ou PERMIENS. Peuples d'origine finnoise, qui habitaient dans l'antiquité le pays situé entre la mer Blanche et l'Oural. Ils adoraient un Dieu suprême nommé *Ioumala*, mais ils ne lui élevaient pas de temples.

BISSAGOS. Peuples qui habitent un groupe d'îles du même nom, sur les côtes de la Sénégambie, à l'embouchure du Rio-Grande.

BOUDDHA. Littéralement *sage*, *savant*. Nom générique de plusieurs sages déifiés de la secte des Bouddhistes. Le plus célèbre d'entre eux a vécu, selon l'opinion générale, environ mille ans avant Jésus-Christ. Sa doctrine, que l'on peut regarder comme une espèce de protestantisme dans l'Inde, s'est répandue dans l'île de Ceylan, dans la presqu'île orientale de l'Inde, dans l'empire birman, à la Chine et dans le Thibet. Les Brahmanes le considèrent comme la neuvième incarnation de Vichnou.

BOUNDEHESCH. Ouvrage écrit en pehlvi, et qui vient immédiatement après les livres zends dans l'estime des Parses. Ce livre, attribué à Zoroastre, est à la fois une cosmogonie et une espèce d'encyclopédie scientifique, dans laquelle se réunissent des notions sur la religion, le culte, l'astronomie, l'agriculture, la vie civile..... etc. Ce livre a été traduit et publié par Anquetil-Duperron, Paris, 1771, 2 vol. et 5 tomes.

BOUTAN. Peuple tributaire de la Chine, gouverné par le Debradjah, qui n'est que le ministre de Dharmaradjah, souverain régnant comme un dieu issu de Bouddha.

BRAHM et BRAHMA. Le premier signifie, dans la mythologie de l'Inde, l'Etre unique considéré comme la cause divine et comme l'essence du monde.

Le second est le nom du Créateur du monde, considéré comme la première personne de la Trimourti masculine ou de la trinité hindoue.

BRAHMADIKAS. Nom des génies créés par Brahma pour participer sous ses ordres à la création et à l'ordonnance des mondes.

BRAHMANISME et BRAHMISME. Le Brahmisme est un culte spécial opposé au Sivaïsme, et dont le Vichnouïsme parait être une rénovation postérieure. Le Brahmanisme est une synthèse des trois cultes relatifs à la Trimourti, et il a une origine plus récente.

CABIRES. Divinités pélasgiques et égyptiennes adorées à Lemnos, à Imbros et surtout à Samothrace. Les opinions sont très-variées sur l'origine, le nombre et les noms des dieux Cabires.

CAPILA et KAPILA. Sage célèbre dans la mythologie indienne. Il est auteur d'un système philosophique connu sous le nom de Sank'hia. Capila vivait du IXe au XIIe siècle avant l'ère chrétienne.

CARAITES. Secte des Juifs opposée à celle des Rabanistes ou Rabbinistes, c'est-à-dire, de ceux qui admettent le Talmud des rabbins. Leur nom vient du mot hébreu *caraï*, qui signifie consommé dans l'étude de l'écriture sainte. Ils diffèrent des Rabbinistes en ce qu'ils rejettent les fables du Talmud et les autres rêveries. Ils se distinguent en général par leur science.

CARCINES. Ainsi que les Curètes, les Corybantes, les Telchines, ils étaient, dans l'ancienne Grèce, les prêtres de Cybèle qui élevèrent Jupiter. Ils vivaient en commun et s'agitaient comme des frénétiques dans la célébration de leurs mystères.

CASMILLE (Cabiréide). Un des Dieux Cabires (Voyez ce mot), dont l'histoire est fort obscure. Selon plusieurs auteurs, Casmille n'aurait été autre que le Mercure des Etrusques. Le mot de Casmille ou Camille est un mot toscan ou phénicien d'origine, qui signifie, selon Varron, ministre des dieux dans la partie mystérieuse de leur culte.

CATALEPSIE (stoïcienne). Appréhension des objets par la science (de κατα-λαμβανω, tenir fortement). Ce mot est opposé à *acatalepsie*, qui exprimait le doute. Ces termes sont empruntés à la philosophie de Zénon.

CHAKIA-MOUNI et SAKIA-MUNI. Le même que Gautama ou Gotama, une des quatre incarnations de Bouddha.

CHINGS et KINGS. Nom commun de tous les livres des philosophes chinois; il entre dans la composition de leurs titres. On compte ordinairement cinq *Chings* : Y-Ching, Chou-Ching, Ché-Ching, Tao-té-Ching, Hiao-Ching.

COSMOLOGIQUE (Panthéisme). Sorte de panthéisme dans lequel se développe le κοσμος (monde physique), à l'exclusion du νοος (principe intellectuel).

COUBO et KOUBO. Chef du gouvernement du Japon, qui a au-dessus de lui le Daïri ou empereur; celui-ci n'a qu'une autorité nominale.

CUNDINAMARCA. Aujourd'hui *Santa-Fé de Bogota*, chef-lieu d'un département de la Nouvelle Grenade, dans l'Amérique Méridionale.

CUNÉIFORMES (Caractères). Il se dit en termes d'antiquités, de certaines écritures employées anciennement dans la Perse et dans la Médie, et qui ont la forme de coins.

DAIRI. Empereur du Japon, dont la puissance fut usurpée en 1158 par le Koubo. Il n'a plus qu'une prééminence honorifique. Il réside à Miyako.

DALAI (Lama). Chef des Lamas du Thibet.

DAMER. Ville d'Afrique, au confluent de l'Alboras et du Nil. Elle est la

capitale d'un état gouverné théocratiquement par le grand Foukkara ou chef des prêtres.

DADOUQUE. Nom du second des cinq prêtres qui figuraient dans les mystères de Cérès à Eleusis. Le Dadouque assistait l'hiérophante.

DÉCANS. (Δεκανοι), étaient en Egypte des dieux secondaires qui avaient sous leur présidence, chacun un tiers du signe zodiacal. En conséquence, on en distinguait trente-six.

DEKKAN. Vaste contrée de l'Indoustan, qui forme aujourd'hui neuf principautés alliées ou tributaires des Anglais.

DERCETO, autrement ADDIRDAGA. Fameuse déesse phénicienne, la même probablement que Vénus ou Astartée. (Voyez ATERGATIS.)

DÉVATAS. Est dans la mythologie hindoue le nom commun à tous les génies bienfaisants, tels que les Vaçous, les Mounis, les Brahmadickas ou Pradjapatis, les Richis, etc.....

DEVS. Sont dans la religion de Zoroastre les êtres surhumains créés par Ahriman pour contre-balancer la création bienfaisante d'Ormudz.

DHARMA-SASTRA et MANAVA-DHARMA-SASTRA, ou collection des lois de Manou. Un des livres sacrés des Hindous, qui, avec les Védas, offre l'ensemble de toutes les conceptions primordiales de leur philosophie. On croit que cet ouvrage est antérieur à la conquête d'Alexandre. Le Dharma-Sastra a été traduit en français par M. Loiseleur-Deslongchamps.

DJAIMINI, philosophe indien sur la vie duquel on ne connait rien de précis ; il est auteur du système philosophique nommé *Mîmânsâ*.

DJAINA. Il se dit des membres des écoles hétérodoxes de la philosophie hindoue. Ils paraissent être les gymnosophistes des écrivains grecs.

DJEMSCHID. Quatrième roi de la première dynastie des Parsis. Djemschid fut enlevé au ciel, et vit l'Etre suprême face à face.

DOCÈTES. Hérétiques du Ier et du IIe siècle de l'Eglise, qui prétendaient que Jésus-Christ n'avait qu'une chair apparente, qu'il n'était né, mort, ressuscité qu'en apparence.

EPIGÉNÈSE. Système dans lequel on explique la formation des corps organisés par une addition successive de leurs diverses parties.

EPIROSE. Destruction par le feu. Mot emprunté à la philosophie de Zénon.

EPOPTE. Initié, admis à la contemplation des mystères chez les Grecs.

EUMOLPIDES. Membres d'une des familles sacerdotales d'Athènes.

EXOTÉRIQUE, Voyez ACROAMATIQUE.

FANTIS. Peuplade d'Afrique dans la Sénégambie. Ils reconnaissent deux principes, l'un bon, appelé *Souman*, et l'autre mauvais, appelé *Alastor*.

FENRIS. Le Grand Loup de la mythologie scandinave, représente le génie du mal.

FERDOUSSI ou FIRDOUSSI (Moul-Hassem-Kassan-Ben-Islak), né dans le Khorasan (Perse), l'an 950, fut attaché à la cour dès sa jeunesse, et s'y fit connaître par d'heureux essais poétiques. Il entreprit par l'ordre du sultan Mahmoud son poème de Schah-Nâhmed (livre de rois), en cent-vingt mille vers, qui lui coûta trente ans de travaux. Ce livre renferme l'histoire des anciens rois de Perse. Ferdoussi mourut l'an mil trente.

FERVERS ou FÈROUERS. Sont dans la religion de Zoroastre les prototypes, les exemplaires, les modèles des êtres. On les compte par millions.

FORCE. Ce mot désigne une substance considérée comme cause.

FOUKKARA. Voyez DAMER.

FRIGGA (vulg. FRYGGA). La plus haute des déesses scandinaves, est fille de Fieurgen ou Fiergvin et femme d'Odin.

GAELS ou GALLS. Nom d'un peuple qui s'établit dans la Gaule; probablement les mêmes que les Celtes.

GAUTAMA et GOTAMA. Voyez CHAKIAMOUNI. Il est un des sept grands sages de l'Inde, et l'auteur d'un système philosophique appelé *Nyâya.*

GAZNÉVIDE. Membre d'une dynastie qui a régné dans la Perse et dans les Indes de 994 ou 997 à 1144 ou 1147, et dont Mahmoud était chef. Le dernier des *Gaznévides* fut Khrosrou-Schah, dépouillé de ses états par Hussein-Gauri, chef de la dynastie des Gaurides. Les *Gaznévides* tirent leur nom de Gazna, ou Ghazna, ville du Khoraçan.

GÉODÉSIE. Partie de la géométrie qui enseigne à mesurer et à diviser les terres.

GINGIRO. Pays de l'intérieur de l'Afrique. Ce pays est situé sur les bords du Zébi, qui prend sa source dans le pays des Gallas, au sud de l'Abyssinie.

GUÈBRES. Nom que portent les restes de l'ancienne nation persane, épars aujourd'hui en diverses contrées de la Perse et des Indes, où ce peuple, soumis aux Mahométans, conserve encore maintenant la religion de Zoroastre.

HÉGÉSIAS. Philosophe cyrénaïque, qui enseignait à Alexandrie vers 310 avant Jésus-Christ. Il approuvait le suicide.

HERMÉTIQUES (LIVRES). Livres attribués à Hermès trismégiste, philosophe égyptien que l'on fait vivre environ 1900 ans avant Jésus-Christ. On lui attribuait l'invention des hiéroglyphes.

HIÉROGRAMMATES. Prêtres égyptiens qui présidaient à l'explication des mystères de la religion. C'étaient eux qui rédigeaient en emblêmes hiéroglyphiques l'histoire des dieux, la physique, l'astronomie. En langue cophte, ils se nomment Sabi, ou Sages.

HIÉROPHANTE. Titre du prêtre qui présidait aux mystères d'Eleusis et de quelques autres temples de la Grèce, et qui enseignait les choses sacrées aux initiés.

HOM. Voir AOMA.

HONOVER. Nom que les anciens Perses donnaient à Dieu.

HORUS et ORUS. Personnage de la mythologie égyptienne, fils d'Osiris et d'Isis.

HYLÊ (υλη). Mot emprunté à la philosophie de Platon. Il signifie la matière première et incréée dont Dieu avait formé le monde.

IDÉE. Ce mot signifie tantôt la connaissance de l'esprit, tantôt l'objet de la connaissance. Sans rejeter le premier sens qu'il emploie quelquefois, M. Gioberti adopte presque toujours le second et définit l'idée : *un objet intelligible en tant qu'intelligible et connu par l'esprit.* Or, toute idée étant nécessaire, l'Idée se confond avec l'Etre : c'est l'Etre même en tant qu'objet de connaissance.

IMPÉRATIF. Ce mot exprime la volonté divine en tant qu'elle est le principe de l'ordre universel et de l'obligation morale qui en découlent. Kant l'a employé le premier en y ajoutant l'épithète de *catégorique*.

INFORMER. Donner la forme à un être, l'animer.

INTELLECT. Dans l'acception admise par Kant, les Allemands, et autres qui les ont suivis, INTELLECT ou ENTENDEMENT signifie la faculté par laquelle nous acquérons les intelligibles relatifs, tandis que la RAISON nous fait connaître les intelligibles absolus, et la SENSIBILITÉ, les sensibles ou tout ce qui tombe sous notre sens intime ou nos sens extérieurs.

IOUMALA. Voyez BIARMIENS.

IONI. Voyez LINGAM.

IRAN et HIRAN. Contrée de la Perse entre l'Arax et le Kur.

IZEDZ. Les Izedz étaient dans la religion zoroastérienne les génies Ormudziens de deuxième classe. Ils venaient immédiatement après les sept Amchaspands.

KAIOMORTS. Dans la mythologie du Zend-Avesta, fut le premier homme. Il sortit des épaules ou bien de la jambe d'Aboubad à l'instant de sa mort.

KALIDASA et KALIDAÇA. Poète dramatique indien. Il florissait, suivant William Jones, dans le premier siècle avant Jésus-Christ.

KANADA et CANADA. Philosophe postérieur à Gotama, et auteur d'un système de philosophie atomistique nommé *Veiseshika*.

KAPILA. Voyez CAPILA.

KASI ou WARNASI. Ville de l'Inde, la même que Benarès.

KCHATRIAS ou KHETTRIS, ou XATRIYAS, TCHOUTERIES, SCHA-

TRIERS, XATRIERS, RAJAS, RADJEPOUTES, etc. Membres de la seconde caste chez les Indiens. Les Kchatrias ou guerriers sont nés des bras de Brahma. Ils avaient seuls le droit de régner

KERMAN. Province de Perse, au nord du golfe Persique.

KIMRIS et KYMRIS. Nom d'un peuple barbare qui paraît de la même origine que les Celtes, auxquels il enleva une partie de la Gaule.

KOUROUS ou COROVAS. Fils de Thritarachtra, chassèrent du trône les Pandous ou Pandavas, qui remontèrent sur le trône douze ans après dans la personne de Youhichthira. On le place 1200 ans avant Jésus-Christ. Ses aventures sont racontées dans le Mahabbharata

KRISCHNA et CHRISCHNA. Une des incarnations de Vichnou. Il naquit du Kchatriya Vasoutova et de Devaki. Krischna prit le parti des Pandous et contribua à leurs succès.

LAOTZEU et LAO-TSEU. Nom d'un des plus anciens philosophes chinois. Les peintres chinois le représentent avec deux protubérances qui forment deux cornes, comme on peint Moïse. Lao-tseu, auteur du Tao-te-King, vécut 600 ans avant Jésus-Christ.

LINGAM. Symbole impudique chez les Indiens. Il en était de même de la Ioni et de la Ctéis.

LOGOS et λογος. Dans la philosophie de Platon, l'ensemble de toutes les idées réunies dans l'entendement divin forme une unité parfaite et constitue le Logos.

LUNUS ou la LUNE, Dieu, était adoré à Carrhes, en Mésopotamie. On le représentait sous les traits d'un jeune homme coiffé d'un bonnet phrygien. Le trait essentiel du dieu Lunus est d'être androgyne.

MAHABADDIENS. L'une des plus anciennes dynasties des Parses, antérieures aux trois grandes dynasties authentiques.

MAHABBHARATA. Grande épopée sanscrite qui a pour sujet la guerre des Kourous et des Pandous. On l'attribue à Vyasa.

MAHRATTES. Nom d'un peuple de l'Indoustan, très-puissant dans le XVIII[e] siècle, et maintenant presque entièrement soumis aux Anglais. Sa capitale est Nagpour.

MAIA. La même que Sakti, épouse de Brahm.

MANDOU. Un des dieux égyptiens comparables au *Pan* des Grecs. Mandou était représenté sous la forme d'un bouc.

MANITOU. Il se dit des fétiches de la plupart des sauvages de l'Amérique Méridionale. Chaque peuplade ou même chaque individu choisit un être vivant ou inanimé et prend pour son *Manitou* l'esprit qu'il attribue à cet être.

MARKANDA ou MARKANDÉYA. Un des dix-huit *Pouranas* de Vyasa.

MIMANSA. Le cinquième système philosophique de l'Inde, dépendant des Védas. Il a Djaimini pour auteur.

MITHRA. Dieu Parsi représentant le soleil. Le culte de Mithra passa des Perses aux Egyptiens et aux Grecs; il fut introduit en Italie vers l'an de Rome 787.

MNÉVI. Un des trois taureaux qu'honorait l'Egypte à titre d'une incarnation solaire. Il était révéré à Héliopolis. Les deux autres étaient Apis et Onufis.

MOBEDS. Nom que Zoroastre donne aux mages du deuxième ordre.

MOMENT. Expression métaphorique pour désigner les différents rapports d'un objet, ou le temps supposé que durent les divers développements d'un principe. (Ce mot est emprunté à la prosodie indienne, où il équivaut à notre mot temps, en musique.)

MOUNIS. Nom donné chez les Indiens aux Richis ou sages émanés de Brahma. (Voyez RICHIS.) Mouni signifie *sage*.

MUYSCAS. Les Muyscas ou Moscas, peuplade d'Amérique dominant dans la Colombie.

MYLITTA. Nom d'une divinité assyrienne, dont les attributs étaient les mêmes que ceux de Vénus Uranie.

MYSTAGOGUE. Terme d'antiquité grecque. Prêtre qui initiait aux mystères de la religion.

NÉITH. Divinité égyptienne, déesse de la sagesse et protectrice des arts. Néith était la personnification de la sagesse d'Iris; elle répond à l'Athénê des Grecs. La brebis était son emblême.

NEZ HACHAIIM. Mot hébreu qui signifie l'arbre de vie, *lignum vitæ*, dont il est parlé dans la Genèse, II, 9.

NIRVANA. La nature, dans le système des Bouddhistes.

NOUMÈNE. Il se dit dans le Kantisme de la partie matérielle des objets, la seule qui soit réelle, objective, indépendante de notre connaissance, et en elle-même inaccessible à notre pensée. Pour qu'elle puisse venir à notre connaissance, il faut qu'elle s'associe à une des formes générales innées en notre âme et qui constituent nos trois facultés de connaître, la sensibilité, l'entendement et la raison. Par son union à ces idées ou formes purement subjectives, le noumène produit le *phénomène* qui n'existe point hors de notre esprit. Ce mot *phénomène* est quelquefois employé comme synonyme de modification, de même que *noumène* l'est de substance.

OLMÈQUES. Ancienne nation du Mexique aujourd'hui éteinte.

ONTOLOGISME. Voyez PSYCHOLOGISME.

ORGANISME. Signifie une variété réduite à l'unité et susceptible de dé-

veloppement ; par exemple, le corps d'un animal dans l'ordre matériel, et dans l'ordre spirituel, l'idée première d'un poète qui conçoit un poème, etc. L'organisme comprend donc : 1° une unité rigoureuse ; 2° une variété plus ou moins étendue et associée à cette unité ; 3° l'aptitude à se développer, à passer par différents états et à produire une série de variétés nouvelles contenues virtuellement dans la première variété.

ORMUDZ. L'Etre pur et bon par excellence, principe spirituel, lumière et parole créatrice. Il fut produit, ainsi qu'*Ahriman*, par l'Eternel ou le temps sans bornes, c'est-à-dire par *Zervane-Akérène*.

ORPHIQUE. Qui tient à la philosophie, aux principes religieux d'Orphée ou de différents personnages qui ont été réunis sous ce nom. Il se dit aussi des disciples d'Orphée, des mystères d'Orphée et des œuvres d'Orphée.

OUPANICHADS, OUPENEKATS, UPENEKS, etc., etc. Noms de certaines méditations religieuses extraites des Védas, qui remontent à une haute antiquité, et auxquelles se rattache le système Védanta.

OVAS. Tribu sauvage de l'île de Madagascar.

PALENKÉ. Ville antique située dans Yucatan, près du village de *Palenque* qui lui a donné son nom. Ses ruines occupent une étendue de huit lieues. Les hiéroglyphes des ruines de Palenque sont en relief ; ils ne ressemblent aucunement à ceux des Egyptiens ni à ceux des Aztèques.

PANDITIS ou PANDITA. Docteurs indiens, Brahmanes qui se consacrent à l'enseignement ; on les nomme aussi *Pandits*.

PANDOUS ou PANDEVAS. Rois indiens. (Voyez KOUROUS.)

PARA-BRAHMA, c'est-à-dire le grand Brahma. (Voyez BRAHMA.)

PARIAHS, ou POULIAS, ou POULICHERS. Subdivision de la caste des Soudras. Elle est formée d'individus chassés des autres castes pour avoir violé les lois civiles ou religieuses.

PARSIS. Nom d'un peuple asiatique descendant des anciens Parses. Ils habitent le nord de la Perse et suivent la religion de Zoroastre.

PARVATI. Voyez BHAVANI.

PATAIQUES ou PATÈQUES. Dieux gardiens et défenseurs dont les Phéniciens mettaient les images à la proue des vaisseaux pour les protéger contre la mer.

PATANDJALI. Personnage mythologique auquel les Indiens attribuent plusieurs ouvrages. Patandjali est le Platon des Indiens et l'auteur du deuxième *Sanh'kia*, ou *Yoga*.

PHÉNOMÈNE. Voyez NOUMÈNE.

PHILOSOPHIE DYNAMIQUE. Dans laquelle les éléments matériels et spirituels sont considérés comme des forces agissant et se développant peu à peu.

PAPOUAS ou PAPOUS. Nom sous lequel on désigne un rameau de race noire qui habite le littoral des îles de la Nouvelle Guinée, etc.....

PERKAL et PERKEL. L'esprit du mal, selon les Finnois, émane de Rava, et s'oppose en tout au bon Ioumala. On le voit aussi jouer un rôle dans la mythologie laponne. C'est lui qui crée Horagals, qu'au reste Ioumala ensuite élève et sanctifie.

PICHDADIEN. Il se dit de la première dynastie des Perses. Ils commencèrent à régner environ trois mille ans avant Jésus-Christ.

PIROMIS. Nom par lequel on a désigné quelquefois en Egypte l'être incompréhensible, le principe caché de tout ce qui est.

POLYCLÈTE de Sycione, célèbre statuaire, vivait vers l'an 432 avant Jésus-Christ. Les connaisseurs lui donnaient la première place dans son art et n'assignaient que la seconde à Phidias. Il avait la statue d'un garde des rois de Perse où toutes les proportions du corps humain étaient si heureusement observées, qu'on venait la consulter de tous côtés comme un modèle parfait, ce qui la fit appeler la *Règle*.

POURANAS. Noms de plusieurs poèmes sanscrits qui contiennent la théogonie et la cosmogonie des Hindous. Les *Pouranas*, au nombre de dix-huit, sont attribués au compilateur Vyasa.

PRADJAPATIS. Voyez RICHIS.

PRAKRIT et PRACRIT. Idiome vulgaire de l'Inde, composé des mêmes éléments que le sanscrit, mais avec des formes moins cultivées et plus variables. Le prâcrit se parlait dans l'Inde, dès l'époque reculée où le sanscrit était la langue des classes privilégiées.

PRAKRITI ou PRAVRITTI. Le premier principe produisant le Bouddhi, dans le Sanh'kia de Kapila. C'est la nature-matière, une et active.

PSYCHOLOGISME. Système de philosophie qui regarde les faits de conscience ou les sensibles internes, comme premier principe et point de départ de toute la philosophie. Il ne diffère du sensualisme qu'en ce que ce dernier donne pour base à la philosophie, non le sens intime, mais la sensation ; non les sensibles internes et spirituels, mais les sensibles externes et matériels. Les deux systèmes sont renfermés dans le *sensisme*, qu'on peut définir : *système qui donne pour base et point de départ de la philosophie le sensible*, *soit interne*, *soit externe*. Cette dernière expression a été quelquefois employée pour exprimer l'un ou l'autre des deux premiers systèmes, et réciproquement. Ils sont tous opposés à l'*ontologisme*. Voyez tome I, p. 310 et suiv.

QUETZALCOHUATL. Dieu de l'air chez les anciens Mexicains.

RAISON. Voyez INTELLECT.

RAMAYANA. Poème sanscrit dans lequel sont célébrés les exploits de Rama, vainqueur de Ravana. Le Ramayana est attribué à Valmiki.

RAMA et SRI-RAMA. Une des incarnations de Vichnou, roi d'Ayodhya et conquérant de Ceylan.

RASENA, RASENIENS et RASÈNES. Nom que les peuples étrusques portaient primitivement dans leur propre langue.

RÉMANATION. Retour en Dieu des êtres émanés de lui, dans le système émanatiste; c'est l'absorption en Dieu, et l'identification des êtres qui en sont sortis par développement.

RICHIS. Les Richis sont dans la mythologie hindoue des sages d'une sainteté parfaite. Il règne sur eux la plus grande incertitude. Souvent on emploie indifféremment les expressions de Richis, de Mounis et de Pradjapatis.

SABI. Nom en langue cophte des hiérogrammates égyptiens.

SAKTI est aux Indes la femme de Brahm, et en conséquence la plus haute des déesses, ou, pour mieux dire, la seule des déesses. Elle s'appelle encore Maïa.

SAMANÉISME. On appelle ainsi la religion la plus anciennement établie dans l'Inde. On croit que les Gymnosophistes dont parlent les anciens étaient Samanéens.

SANH'KIA. Un des systèmes semi-orthodoxes de la philosophie hindoue. On en distingue trois nuances. Le *Sanh'kia de Kapila* n'admet au fond que deux principes : *Prakriti* ou la nature-matière, et *Atma* ou l'âme; mais différent en cela de toutes les philosophies dualistes, c'est à la première qu'il donne l'activité et l'unité. Le *Sanh'kia de Patandjali* se sépare du système qui précède par la reconnaissance d'une intelligence suprême, créatrice et conservatrice (*Iswara*) ; il admet des pouvoirs surnaturels et une espèce de magie. Enfin le *Sanh'kia Paurakina*, qui a pour dogme principal que la nature doit être considérée comme une illusion.

SANNYAS ou SANNYASI. Les mêmes que les Joghis ou Yogis.

SARASWATI. Fille et femme de Brahma, ou, selon quelques mythographes, femme de Vichnou. C'est la déesse du savoir. On la représente assise sur la fleur du lotus, jouant d'une espèce de luth. On lui attribue l'invention de la langue sanscrite et de l'alphabet dévanagari.

SCHÉMA. Principe essentiel, note caractéristique d'un objet. Il se dit dans le Leibnizianisme d'un principe essentiel à chaque monade, et qui constitue le caractère propre de chacune d'elles.

SCHIYTE. Nom des Mahométans hétérodoxes qui pensent que le véritable successeur de Mahomet devait être Ali, son gendre. Les Perses sont *Schiytes*.

SEIKHS. Nom d'un peuple qui forme une confédération indépendante au nord-ouest de l'Hindoustan.

SENSISME. Voyez PSYCHOLOGISME.

SIVA. Un des membres de la Trimourti, ou trinité des Hindous, sorti du sein de Brahma. *Siva* est le destructeur des formes des êtres, et par cette destruction même il produit leur retour dans l'unité et le sein de Brahma.

SOUDRAS, SOUTRES, etc. Indiens de la quatrième caste, née, dit la tradition, des pieds de Brahma. Les Soudras exercent toutes les professions mécaniques. Ils sont regardés comme impurs.

SOUGOT. Philosophe indien qui vécut dans le Béhar, dans un lieu appelé Kikot.

SOUMAN. Voyez FANTIS.

SYNCRÉTISME. Système dans lequel on adopte les opinions antérieures, contradictoires ou non, dont on forme un corps de doctrines hétérogènes.

TAOSSÉE. Nom des membres d'une secte philosophique et religieuse de la Chine, qui adore le Créateur sous le nom de Tao, et qui en outre révère Lao-tseu et le considère comme une émanation divine. Les Taossées ont considérablement altéré les doctrines de leur maître. Leurs opinions religieuses ont de grands rapports avec celles des Bouddhistes.

TAOT-CHING et TAO-TÉ-KING. Titre du principal ouvrage de Lao-tseu. Ce philosophe y développe la partie métaphysique des principes posés dans l'Y-King.

TÉOCALLI. Espèce de pyramide qui servait de temple chez les anciens Mexicains. On montait par un large escalier jusqu'au sommet des *Téocallis*, et c'est là qu'on sacrifiait des victimes humaines aux dieux du Mexique.

TOLTÈQUES. Ancien peuple du Mexique.

TRIGOUNANI. Trinité hindoue. (Voyez TRIMOURTI.)

TRIMOURTI. La Trinité des Védas, sortie du sein de Brahma, et composée de Brahmâ, le créateur; de Vichnou, le conservateur, et de Siva, le destructeur.

TSANDALAS et TCHANDALAS. Celui qui est né d'un père Soudra et d'une femme Brahmane, ou d'un Kchatriya et d'une Soudra. Les *Tchandalas* sont impurs : c'est parmi eux qu'on prend les bourreaux.

VAÇOU. Les Vaçous figurent presque immédiatement au-dessous des Brahma dans la hiérarchie des êtres célestes.

VAISHYAS et VEISSIAS et BEISE, etc. Troisième caste des Indiens, dont les fonctions sont l'agriculture et le commerce.

VALMIKI. Célèbre poète indien. On ignore les évènements de sa vie, et même le siècle qui l'a vu naître et mourir. Il était, à ce que l'on croit, prêtre du dieu Brahmâ. On a de lui le *Râmâyâna*, ou histoire du demi-dieu Râmâ.

VARNASI. Voyez KASI.

VÉDAS. Nom des plus anciens livres sacrés de l'Hindoustan. Les *Védas*

sont en langue sanscrite et contiennent les notions primordiales de la philosophie indienne sur Dieu, la création, l'âme et ses relations avec Dieu. Les légendes hindoues en attribuent la composition à Vyasa, qui les a compilés. Le recueil des *Védas* est divisé en quatre livres : le *Rig-Véda*, le *Yadjour-Véda*, le *Sama-Véda*, et l'*Atharvan* ou *Atharvan-Véda*. On ne compte ordinairement que trois *Védas : Rig-Véda*, *Yadjour-Véda* et *Sama-Véda ;* ils passent pour être révélés par Brahma. Ils offrent chacun un recueil de prières, une partie pratique, nommée *Brahmana*, une indication de rites maintenant hors d'usage et une exposition de principes théologiques et moraux. Le quatrième *Véda*, *Atharvan*, et *Atarva*, paraît moderne. Les *Itihâsas* et les *Pourânas* sont quelquefois regardés comme un cinquième *Véda*.

VÉDANTA Système de philosophie de Vyasa, appuyé sur les *Védas* et sur la *Mîmânsâ*.

VENDIDAD. Titre d'un livre de droit et de liturgie qui fait partie du Zend-Avesta : c'est le vingtième nosk de cet ouvrage.

VICHNOU. Un des membres de la Trimourti, ou trinité des Hindous, sorti du sein de Brahma après son union avec Maya. Vichnou est regardé comme le conservateur des formes des êtres. Vichnou s'est incarné un grand nombre de fois, et ses incarnations portent le nom d'Avatâras. Il est l'époux de Lackmi.

VYASA et WYASA. Nom d'un personnage mythique, ou plutôt nom générique des fondateurs du système *Védanta*.

YOGHIS et JOGHIS. Espèce de Faquir de l'Inde.

ZAMOLXIS et ZALMOXIS était un philosophe ou une divinité des Gètes, qui leur aurait transmis le dogme de l'immortalité de l'âme. Quelques anciens le confondaient avec Thalès.

ZERVANE-AKÉRÊNE. L'Être suprême, le temps et l'espace infini, d'après les livres zendiques et la religion de Zoroastre.

ERRATA.

Pag. 5, lig. 28, au lieu de : *par contre*, lisez *par conséquent.*

Pag. 10, lig. 22, au lieu de : *l'idée doit*, lisez *l'idée de l'être doit.*

Pag. 13, lig. 17, — *répugiste*, lisez *répugne.*

Pag. 14, lig. 31, — *l'apparence*, lisez *l'impression.*

Pag. 26, lig. 23, — *l'intuition primitive*, ajoutez *de l'être.*

Pag. 66, lig. pénultième, au lieu de : *le lien des*, lisez *le lien, les.*

Pag. 79, lig. 23, au lieu de : *comme l'idée de l'Etre, est*, lisez *comme l'idée de l'Etre est.....*

Pag. 82, lig. 22, au lieu de : *procèdent de l'Etre*, lisez *de l'idée de l'Etre.*

Pag. 99, lig. 29, — *très-dignes*, ajoutez *à plusieurs autres titres.*

Pag. 115, lig. dernière, au lieu de : *note 50*, lisez *note 5.*

Pag. 126, lig. 10, au lieu de : *s'il n'aspirait*, lisez *qui n'aspirerait.*

Pag. 444, lig. 1, — *pensée*, lisez *substance pensante.*

Pag. 489, lig. 9, — *Portique*, lisez *Péripatétisme.*

Ibid., lig. 23, — *une seule idée*, lisez *une seule idée un peu importante.*

Pag. 511, lig. 17, — *extrinsèque*, lisez *intrinsèque.*

CHAPITRE IV.

—

DE LA FORMULE IDÉALE.

J'appelle *formule idéale* une proposition qui exprime l'Idée d'une manière claire, simple et précise, au moyen d'un jugement. Comme l'homme ne peut penser sans juger, il ne lui est pas donné non plus de penser l'Idée sans former un jugement, dont l'expression est la formule idéale. Cette formule, comme tout jugement, doit se composer de deux termes unis ensemble par un troisième; elle ne doit pécher, ni par défaut, ni par excès. Elle serait défectueuse, dans le cas où elle ne contiendrait pas tous les éléments intégrants de l'Idée, en d'autres termes, si toutes les notions qui apparaissent dans l'esprit humain ne pouvaient être ramenées par la synthèse à quelqu'un de ses éléments. Elle pècherait par excès, si elle renfermait explicitement quelque chose de plus que les éléments intégrants, et si un des divers concepts exprimés par elle venait à rentrer dans l'autre.

Il ne m'est pas possible, en abordant cette matière, de procéder avec cette rigueur de méthode qui convient à l'ontologie, je veux dire, d'employer une synthèse pure, exclusive

et sévère ; car elle serait inopportune dans une simple introduction, comme le présent écrit. Bien que la doctrine que j'expose soit dans ses principes aussi ancienne que la vérité, elle est, d'autre part, complètement étrangère à l'organisation actuelle des sciences spéculatives ; j'ai donc cru devoir en éclaircir l'exposé, en suivant une marche qui me permît de mettre les points principaux de la méthode que j'emploie en regard de la méthode en vogue aujourd'hui, et de rapprocher, autant que possible, mon système de la philosophie régnante. Celle-ci est de sa nature psychologique, et elle regarde l'ontologie comme une pure dépendance de la science expérimentale de l'esprit humain. Je crois tout le contraire, et je le tiens pour certain ; j'espère même pouvoir démontrer avec une évidence qui ne laissera rien à désirer, que l'ontologie est tout-à-fait indépendante de la psychologie vulgaire, et que celle-ci dépend absolument de celle-là. Toutefois, il est très-vrai que la psychologie doit correspondre à l'ontologie, et s'enchaîner à cette science comme les faits se rattachent aux idées ; en conséquence, l'une peut servir à confirmer les données de l'autre, et par suite, à faciliter un travail préliminaire tel qu'est celui que je publie aujourd'hui. Je ferai donc des excursions dans la psychologie toutes les fois qu'elles pourront m'être utiles, et j'emploierai, selon l'occasion, l'analyse et la synthèse. Je m'étudierai pourtant à faire en sorte que les points principaux de mon procédé synthétique soient suffisamment marqués, et que le raisonnement qui en découlera puisse persuader les lecteurs familiarisés avec les matières spéculatives, tout en leur fournissant les moyens de me corriger utilement, toutes les fois qu'il m'arrivera de m'écarter de la vérité.

La construction de la formule idéale se rattache à la recherche de ce que j'appelle *Premier philosophique*. Les travaux des philosophes antérieurs ont eu pour objet la recherche de deux choses qui, au fond, se réduisent à une

seule; plusieurs d'entre eux se sont efforcés de trouver la première idée; les autres la première chose. La première idée est celle dont toutes les autres dépendent d'une certaine manière dans l'ordre de la science; la première chose est celle dont dépendent de même toutes les autres dans l'ordre du réel. Je dis d'une certaine manière, parce que les philosophes se partagent en sectes nombreuses relativement à la raison spéciale de cette dépendance. J'appelle *Premier psychologique* la première idée, et *Premier ontologique* la première chose. Mais comme, selon moi, la première idée et la première chose sont identiques, et que, pour cela, les deux Premiers n'en font qu'un, je donne à ce principe absolu le nom de *Premier philosophique*, et je le considère comme le principe et la base unique de tout le réel et de tout l'intelligible.

Quant à ce qui regarde la question du Premier ontologique, ceux qui ont entrepris de la traiter peuvent se diviser en trois classes : ils sont, ou théistes, ou naturalistes, ou panthéistes; leur nom indique suffisamment quel est le Premier qu'ils ont admis. Le Premier des panthéistes est la synthèse des Premiers reconnus par les deux autres sectes. Dans cette synthèse, le concept de Dieu ou celui de la nature peut avoir la prépondérance, et imprimer ainsi au panthéisme une forme particulière. Tous les philosophes orientaux, qui seuls méritent le nom d'anciens, dans le sens absolu du mot, sont théistes ou panthéistes : car le naturalisme pur, c'est-à-dire, l'athéisme, est un produit de l'analyse, une marchandise toute moderne et toute européenne. Dans le système de Capila, autant qu'on peut en juger par l'exposé qu'en donnent les Indianistes, le concept de la nature prédomine de beaucoup; mais il n'est point seul; aussi, malgré l'opinion commune [1], je ne puis me résoudre à croire athées les sectateurs du Sankhyâ, auxquels on donne vulgairement ce

1 COLEBROOKE, *Essai sur la phil. des Hind.*, *trad. par Pauthier*. Paris, 1834, p. 9, 17, 34, 35.

nom. J'exposerai ailleurs les raisons qui me font penser que la Prakriti de Capila est la nature entendue au sens panthéistique, et qu'en conséquence, elle contient un élément divin. Je pense donc que l'athéisme pur est étranger à l'Orient, du moins à ne parler que des écoles et des doctrines qui ont fait quelque bruit dans ces pays lointains.

Quelle que soit l'idée exprimée par le Premier ontologique, elle ne peut être simple ; il faut qu'elle soit composée de plusieurs concepts, et ceux-ci, à leur tour, doivent être unis entre eux et former un tout organisé, pour pouvoir faire une idée unique. De plus, cet organisme ne peut subsister, si parmi les divers concepts dont il est le résultat, il n'y en a pas un qui prédomine, comme principe et source des autres. Or, si ce concept principal du Premier ontologique ne précède les autres notions que dans l'ordre logique, il se change de toute nécessité en un Premier psychologique; et là est la cause pour laquelle les métaphysiciens panthéistes dont nous parlons, sont contraints de sortir de l'ontologie pure et de devenir psychologistes. Pour moi, je dis que si la recherche du Premier ontologique conduit nécessairement à celle du Premier psychologique, cela montre que les deux Premiers n'en font, en substance, qu'un seul, et que la première chose est aussi la première idée. Et en effet, il ne peut en être autrement, puisque toute chose est un concept, et que tout concept est une chose. En conséquence, puisqu'il est certain que le Premier psychologique doit produire d'une manière quelconque tous les concepts, et le Premier ontologique toutes les choses, il faut que les deux Premiers s'unissent de toute nécessité, et qu'ils n'en fassent qu'un. La séparation des deux Premiers a enfanté le psychologisme, et a ruiné la philosophie tout entière, comme on le verra par la suite de mon travail. La réunion des deux Premiers en un seul nous fournit le Premier philosophique, qui est véritablement absolu, c'est-à-dire, principe du réel et de l'intelligible.

Les philosophes qui ont travaillé à la recherche du Premier psychologique, soit pour organiser le Premier ontologique, soit pour résoudre une question de psychologie, se divisent en un grand nombre de sectes très-différentes les unes des autres, sinon pour le fond, du moins pour la forme. (Je n'exclus pas et je ne dois pas exclure du nombre de ces philosophes les fondateurs de religions.) Je n'entreprendrai pas de donner l'exacte énumération de toutes les idées qu'on a baptisées du nom de premières; il faudrait un trop long travail, et il n'est pas, d'ailleurs, strictement nécessaire au but que je me propose. Mais je ne crois pas m'écarter de la vérité en réduisant les principales de ces idées aux suivantes : l'Un, le Nécessaire, l'Intelligent, l'Intelligible, l'Incompréhensible, le Bien, l'Infini, l'Universel, l'Immense, l'Eternel, la Potentialité absolue, l'Acte pur et libre, la Cause, la Substance, l'Absolu, l'Identique et l'Etre. Or, une analyse facile, que chacun peut faire de soi-même, démontre que les treize premiers de ces concepts ne peuvent être Premiers psychologiquement. Spinosa et les panthéistes allemands ont donné plus de vogue aux idées de Substance, d'Absolu et d'Identité. Mais ces idées sont secondaires, puisqu'elles sont relatives; la première a une relation avec les qualités et les modes qui la présupposent; les deux autres impliquent l'idée même de relation en général, puisqu'elles expriment la privation. Or, un concept relatif, résultant de deux concepts antérieurs, ne peut être premier. Reste le concept de l'Etre; celui-ci constitue le Premier psychologique, et par contre le Premier philosophique, selon la remarque que j'ai faite précédemment. Que l'Etre soit le Premier philosophique, c'est une opinion qui remonte aux temps primitifs, comme nous le verrons ailleurs. Parmi les modernes qui l'ont expressément professée, le plus illustre est, sans contredit, Nicolas Malebranche, que ses compatriotes négligent, pour emprunter à l'Allemagne des fantômes, ou à Descartes des frivo-

lités, qu'ils préfèrent aux doctrines du plus grand philosophe que la France ait eu jusqu'aujourd'hui (1). Je ne parle pas de quelques Allemands qui n'ont ressuscité cette idée qu'en apparence, en l'altérant et en la discréditant par les folies du panthéisme. De nos jours, l'illustre Antoine Rosmini, dans son *Nouvel Essai sur l'origine des idées* [1], a renouvelé en partie l'opinion antique, et apporté dans cette question, qui fait le thème principal de son livre, une profondeur et une sagacité rares dans notre temps. Comme analyse psychologique, son travail sur l'origine des idées surpasse en perfection les travaux précédents, et il est, sans nul doute, utile à la science : car, avant lui, nul n'avait fait un examen aussi complet et aussi subtil du Premier psychologique, en tant qu'il ressort de la réflexion. Mais la réflexion ne suffit pas à la philosophie; elle ne suffit pas même à la connaissance analytique de l'esprit, qui ne peut dissiper les erreurs, ni atteindre son but, même dans le cercle de la simple observation, si elle ne s'appuie sur les principes et sur les conclusions d'une science plus élevée. Et c'est, à mon avis, ce que n'a pas fait Rosmini : en suivant la méthode des psychologistes, il a, comme observateur analytique, enrichi la science de nouvelles conquêtes; mais il lui a nui comme ontologue, en ne la ramenant pas à cette hauteur à laquelle les anciens l'avaient élevée. Il n'en mérite pas moins pour cela d'être loué à juste titre: car ici, c'est à la méthode qu'il faut attribuer la perte, et au génie qu'il faut rapporter le gain; l'une est la faute du temps, l'autre la gloire du philosophe. Que si l'on me demande pourquoi l'illustre auteur a suivi une méthode vicieuse, je répondrai qu'il n'est pas donné aux meilleurs esprits de s'affranchir entièrement des préjugés de leur siècle. Je vais exposer les raisons qui me font parler de la sorte; car je sais que j'ai affaire à un de ces hommes qui ne

1 Le 1er volume a été traduit et publié en français, par l'abbé André, du diocèse de Bayeux. Paris, Waille, 1842. (*N. d. T.*)

s'offensent pas de voir un autre homme être en désaccord avec leur opinion, par amour de la vérité, et exposer les motifs pour lesquels il ne pense pas comme eux [1]. Je suppose que le lecteur connaît l'ouvrage de l'illustre psychologue; sans cela, il ne pourrait comprendre mes paroles; car je suis obligé de m'assujétir à une concision rigoureuse, et de ramener à quelques propositions les arguments que je combats.

La doctrine de Rosmini, en tant qu'elle a trait au sujet qui m'occupe, peut se réduire à cette proposition fondamentale : le Premier psychologique n'est pas identique au Premier ontologique. C'est en cela, selon moi, que consiste en substance la partie erronée de son système. Mais comme les termes dans lesquels je formule cette proposition sont différents de la manière de parler de l'illustre auteur, comme il me faut aussi examiner, outre le principe, quelques-unes de ses conséquences, je réduirai la théorie rosminienne aux quatre points suivants :

1° Toutes les idées tirent leur origine de l'idée de l'Etre [2].

2° L'idée primitive de l'Etre représente seulement l'Etre possible [3].

3° La perception de l'existence réelle des choses créées est une opération du jugement, par laquelle il se fait une équation entre l'idée de l'Etre possible, et la perception sensitive [4].

1 Si ces paroles ne font pas beaucoup d'honneur à ma perspicacité, en ce qu'elles montrent que je connaissais mal les Rosminiens, elles témoignent du moins de la loyauté et de la courtoisie de mes procédés, et c'est pour cela que je les conserve. (*Note de la seconde édition.*)

2 ROSMINI, *Nuov. Sag. sull'orig. delle idee*, sez. 5, Milano, 1837, tom. II.

3 *Ibid.*, part. I, cap. 2, 3; part. 2, cap. 5; part. 6, cap. 2, tom. II, et alibi passim.

4 *Ibid.*, sez. 5, part. 2, cap. 4; part. 4, 5, tom. II, sez. 6, part. 3, tom. III, et al. pass.

sont en langue sanscrite et contiennent les notions primordiales de la philosophie indienne sur Dieu, la création, l'âme et ses relations avec Dieu. Les légendes hindoues en attribuent la composition à Vyasa, qui les a compilés. Le recueil des *Védas* est divisé en quatre livres : le *Rig-Véda*, le *Yadjour-Véda*, le *Sama-Véda*, et l'*Atharvan* ou *Atharvan-Véda*. On ne compte ordinairement que trois *Védas* : *Rig-Véda*, *Yadjour-Véda* et *Sama-Véda;* ils passent pour être révélés par Brahma. Ils offrent chacun un recueil de prières, une partie pratique, nommée *Brahmana*, une indication de rites maintenant hors d'usage et une exposition de principes théologiques et moraux. Le quatrième *Véda*, *Atharvan*, et *Atarva*, paraît moderne. Les *Itihâsas* et les *Pourânas* sont quelquefois regardés comme un cinquième *Véda*.

VÉDANTA Système de philosophie de Vyasa, appuyé sur les *Védas* et sur la *Mîmânsâ*.

VENDIDAD. Titre d'un livre de droit et de liturgie qui fait partie du Zend-Avesta : c'est le vingtième nosk de cet ouvrage.

VICHNOU. Un des membres de la Trimourti, ou trinité des Hindous, sorti du sein de Brahma après son union avec Maya. Vichnou est regardé comme le conservateur des formes des êtres. Vichnou s'est incarné un grand nombre de fois, et ses incarnations portent le nom d'Avatâras. Il est l'époux de Lackmi.

VYASA et WYASA. Nom d'un personnage mythique, ou plutôt nom générique des fondateurs du système *Védanta*.

YOGHIS et JOGHIS. Espèce de Faquir de l'Inde.

ZAMOLXIS et ZALMOXIS était un philosophe ou une divinité des Gètes, qui leur aurait transmis le dogme de l'immortalité de l'âme. Quelques anciens le confondaient avec Thalès.

ZERVANE-AKÉRÊNE. L'Être suprême, le temps et l'espace infini, d'après les livres zendiques et la religion de Zoroastre.

ERRATA.

Pag. 5, lig. 28, au lieu de : *par contre*, lisez *par conséquent.*

Pag. 10, lig. 22, au lieu de : *l'idée doit*, lisez *l'idée de l'être doit.*

Pag. 13, lig. 17, — *répugiste*, lisez *répugne.*

Pag. 14, lig. 31, — *l'apparence*, lisez *l'impression.*

Pag. 26, lig. 23, — *l'intuition primitive*, ajoutez *de l'être.*

Pag. 66, lig. pénultième, au lieu de : *le lien des*, lisez *le lien, les.*

Pag. 79, lig. 23, au lieu de : *comme l'idée de l'Etre, est*, lisez *comme l'idée de l'Etre est.....*

Pag. 82, lig. 22, au lieu de : *procèdent de l'Etre*, lisez *de l'idée de l'Etre.*

Pag. 99, lig. 29, — *très-dignes*, ajoutez *à plusieurs autres titres.*

Pag. 115, lig. dernière, au lieu de : *note 50*, lisez *note 5.*

Pag. 126, lig. 10, au lieu de : *s'il n'aspirait*, lisez *qui n'aspirerait.*

Pag. 444, lig. 1, — *pensée*, lisez *substance pensante.*

Pag. 489, lig. 9, — *Portique*, lisez *Péripatétisme.*

Ibid., lig. 33, — *une seule idée*, lisez *une seule idée un peu importante.*

Pag. 511, lig. 17, — *extrinsèque*, lisez *intrinsèque.*

CHAPITRE IV.

—

DE LA FORMULE IDÉALE.

J'appelle *formule idéale* une proposition qui exprime l'Idée d'une manière claire, simple et précise, au moyen d'un jugement. Comme l'homme ne peut penser sans juger, il ne lui est pas donné non plus de penser l'Idée sans former un jugement, dont l'expression est la formule idéale. Cette formule, comme tout jugement, doit se composer de deux termes unis ensemble par un troisième; elle ne doit pécher, ni par défaut, ni par excès. Elle serait défectueuse, dans le cas où elle ne contiendrait pas tous les éléments intégrants de l'Idée, en d'autres termes, si toutes les notions qui apparaissent dans l'esprit humain ne pouvaient être ramenées par la synthèse à quelqu'un de ses éléments. Elle pècherait par excès, si elle renfermait explicitement quelque chose de plus que les éléments intégrants, et si un des divers concepts exprimés par elle venait à rentrer dans l'autre.

Il ne m'est pas possible, en abordant cette matière, de procéder avec cette rigueur de méthode qui convient à l'ontologie, je veux dire, d'employer une synthèse pure, exclusive

et sévère ; car elle serait inopportune dans une simple introduction, comme le présent écrit. Bien que la doctrine que j'expose soit dans ses principes aussi ancienne que la vérité, elle est, d'autre part, complètement étrangère à l'organisation actuelle des sciences spéculatives ; j'ai donc cru devoir en éclaircir l'exposé, en suivant une marche qui me permît de mettre les points principaux de la méthode que j'emploie en regard de la méthode en vogue aujourd'hui, et de rapprocher, autant que possible, mon système de la philosophie régnante. Celle-ci est de sa nature psychologique, et elle regarde l'ontologie comme une pure dépendance de la science expérimentale de l'esprit humain. Je crois tout le contraire, et je le tiens pour certain ; j'espère même pouvoir démontrer avec une évidence qui ne laissera rien à désirer, que l'ontologie est tout-à-fait indépendante de la psychologie vulgaire, et que celle-ci dépend absolument de celle-là. Toutefois, il est très-vrai que la psychologie doit correspondre à l'ontologie, et s'enchaîner à cette science comme les faits se rattachent aux idées ; en conséquence, l'une peut servir à confirmer les données de l'autre, et par suite, à faciliter un travail préliminaire tel qu'est celui que je publie aujourd'hui. Je ferai donc des excursions dans la psychologie toutes les fois qu'elles pourront m'être utiles, et j'emploierai, selon l'occasion, l'analyse et la synthèse. Je m'étudierai pourtant à faire en sorte que les points principaux de mon procédé synthétique soient suffisamment marqués, et que le raisonnement qui en découlera puisse persuader les lecteurs familiarisés avec les matières spéculatives, tout en leur fournissant les moyens de me corriger utilement, toutes les fois qu'il m'arrivera de m'écarter de la vérité.

La construction de la formule idéale se rattache à la recherche de ce que j'appelle *Premier philosophique*. Les travaux des philosophes antérieurs ont eu pour objet la recherche de deux choses qui, au fond, se réduisent à une

seule; plusieurs d'entre eux se sont efforcés de trouver la première idée; les autres la première chose. La première idée est celle dont toutes les autres dépendent d'une certaine manière dans l'ordre de la science; la première chose est celle dont dépendent de même toutes les autres dans l'ordre du réel. Je dis d'une certaine manière, parce que les philosophes se partagent en sectes nombreuses relativement à la raison spéciale de cette dépendance. J'appelle *Premier psychologique* la première idée, et *Premier ontologique* la première chose. Mais comme, selon moi, la première idée et la première chose sont identiques, et que, pour cela, les deux Premiers n'en font qu'un, je donne à ce principe absolu le nom de *Premier philosophique*, et je le considère comme le principe et la base unique de tout le réel et de tout l'intelligible.

Quant à ce qui regarde la question du Premier ontologique, ceux qui ont entrepris de la traiter peuvent se diviser en trois classes : ils sont, ou théistes, ou naturalistes, ou panthéistes; leur nom indique suffisamment quel est le Premier qu'ils ont admis. Le Premier des panthéistes est la synthèse des Premiers reconnus par les deux autres sectes. Dans cette synthèse, le concept de Dieu ou celui de la nature peut avoir la prépondérance, et imprimer ainsi au panthéisme une forme particulière. Tous les philosophes orientaux, qui seuls méritent le nom d'anciens, dans le sens absolu du mot, sont théistes ou panthéistes : car le naturalisme pur, c'est-à-dire, l'athéisme, est un produit de l'analyse, une marchandise toute moderne et toute européenne. Dans le système de Capila, autant qu'on peut en juger par l'exposé qu'en donnent les Indianistes, le concept de la nature prédomine de beaucoup; mais il n'est point seul; aussi, malgré l'opinion commune [1], je ne puis me résoudre à croire athées les sectateurs du Sankhyâ, auxquels on donne vulgairement ce

1 COLEBROOKE, *Essai sur la phil. des Hind., trad. par Pauthier*. Paris, 1834, p. 9, 17, 34, 35.

nom. J'exposerai ailleurs les raisons qui me font penser que la Prakriti de Capila est la nature entendue au sens panthéistique, et qu'en conséquence, elle contient un élément divin. Je pense donc que l'athéisme pur est étranger à l'Orient, du moins à ne parler que des écoles et des doctrines qui ont fait quelque bruit dans ces pays lointains.

Quelle que soit l'idée exprimée par le Premier ontologique, elle ne peut être simple ; il faut qu'elle soit composée de plusieurs concepts, et ceux-ci, à leur tour, doivent être unis entre eux et former un tout organisé, pour pouvoir faire une idée unique. De plus, cet organisme ne peut subsister, si parmi les divers concepts dont il est le résultat, il n'y en a pas un qui prédomine, comme principe et source des autres. Or, si ce concept principal du Premier ontologique ne précède les autres notions que dans l'ordre logique, il se change de toute nécessité en un Premier psychologique; et là est la cause pour laquelle les métaphysiciens panthéistes dont nous parlons, sont contraints de sortir de l'ontologie pure et de devenir psychologistes. Pour moi, je dis que si la recherche du Premier ontologique conduit nécessairement à celle du Premier psychologique, cela montre que les deux Premiers n'en font, en substance, qu'un seul, et que la première chose est aussi la première idée. Et en effet, il ne peut en être autrement, puisque toute chose est un concept, et que tout concept est une chose. En conséquence, puisqu'il est certain que le Premier psychologique doit produire d'une manière quelconque tous les concepts, et le Premier ontologique toutes les choses, il faut que les deux Premiers s'unissent de toute nécessité, et qu'ils n'en fassent qu'un. La séparation des deux Premiers a enfanté le psychologisme, et a ruiné la philosophie tout entière, comme on le verra par la suite de mon travail. La réunion des deux Premiers en un seul nous fournit le Premier philosophique, qui est véritablement absolu, c'est-à-dire, principe du réel et de l'intelligible.

Les philosophes qui ont travaillé à la recherche du Premier psychologique, soit pour organiser le Premier ontologique, soit pour résoudre une question de psychologie, se divisent en un grand nombre de sectes très-différentes les unes des autres, sinon pour le fond, du moins pour la forme. (Je n'exclus pas et je ne dois pas exclure du nombre de ces philosophes les fondateurs de religions.) Je n'entreprendrai pas de donner l'exacte énumération de toutes les idées qu'on a baptisées du nom de premières; il faudrait un trop long travail, et il n'est pas, d'ailleurs, strictement nécessaire au but que je me propose. Mais je ne crois pas m'écarter de la vérité en réduisant les principales de ces idées aux suivantes : l'Un, le Nécessaire, l'Intelligent, l'Intelligible, l'Incompréhensible, le Bien, l'Infini, l'Universel, l'Immense, l'Eternel, la Potentialité absolue, l'Acte pur et libre, la Cause, la Substance, l'Absolu, l'Identique et l'Etre. Or, une analyse facile, que chacun peut faire de soi-même, démontre que les treize premiers de ces concepts ne peuvent être Premiers psychologiquement. Spinosa et les panthéistes allemands ont donné plus de vogue aux idées de Substance, d'Absolu et d'Identité. Mais ces idées sont secondaires, puisqu'elles sont relatives; la première a une relation avec les qualités et les modes qui la présupposent; les deux autres impliquent l'idée même de relation en général, puisqu'elles expriment la privation. Or, un concept relatif, résultant de deux concepts antérieurs, ne peut être premier. Reste le concept de l'Etre; celui-ci constitue le Premier psychologique, et par contre le Premier philosophique, selon la remarque que j'ai faite précédemment. Que l'Etre soit le Premier philosophique, c'est une opinion qui remonte aux temps primitifs, comme nous le verrons ailleurs. Parmi les modernes qui l'ont expressément professée, le plus illustre est, sans contredit, Nicolas Malebranche, que ses compatriotes négligent, pour emprunter à l'Allemagne des fantômes, ou à Descartes des frivo-

sont en langue sanscrite et contiennent les notions primordiales de la philosophie indienne sur Dieu, la création, l'âme et ses relations avec Dieu. Les légendes hindoues en attribuent la composition à Vyasa, qui les a compilés. Le recueil des *Védas* est divisé en quatre livres : le *Rig-Véda*, le *Yadjour-Véda*, le *Sama-Véda*, et l'*Atharvan* ou *Atharvan-Véda*. On ne compte ordinairement que trois *Védas : Rig-Véda*, *Yadjour-Véda* et *Sama-Véda ;* ils passent pour être révélés par Brahma. Ils offrent chacun un recueil de prières, une partie pratique, nommée *Brahmana*, une indication de rites maintenant hors d'usage et une exposition de principes théologiques et moraux. Le quatrième *Véda*, *Atharvan*, et *Atarva*, parait moderne. Les *Itihâsas* et les *Pourânas* sont quelquefois regardés comme un cinquième *Véda*.

VÉDANTA Système de philosophie de Vyasa, appuyé sur les *Védas* et sur la *Mîmânsâ*.

VENDIDAD. Titre d'un livre de droit et de liturgie qui fait partie du Zend-Avesta : c'est le vingtième nosk de cet ouvrage.

VICHNOU. Un des membres de la Trimourti, ou trinité des Hindous, sorti du sein de Brahma après son union avec Maya. Vichnou est regardé comme le conservateur des formes des êtres. Vichnou s'est incarné un grand nombre de fois, et ses incarnations portent le nom d'Avatâras. Il est l'époux de Lackmi.

VYASA et WYASA. Nom d'un personnage mythique, ou plutôt nom générique des fondateurs du système *Védanta*.

YOGHIS et JOGHIS. Espèce de Faquir de l'Inde.

ZAMOLXIS et ZALMOXIS était un philosophe ou une divinité des Gètes, qui leur aurait transmis le dogme de l'immortalité de l'âme. Quelques anciens le confondaient avec Thalès.

ZERVANE-AKÉRÊNE. L'Être suprême, le temps et l'espace infini, d'après les livres zendiques et la religion de Zoroastre.

ERRATA.

Pag. 5, lig. 28, au lieu de : *par contre*, lisez *par conséquent*.
Pag. 10, lig. 22, au lieu de : *l'idée doit*, lisez *l'idée de l'être doit*.
Pag. 13, lig. 17, — *répugiste*, lisez *répugne*.
Pag. 14, lig. 31, — *l'apparence*, lisez *l'impression*.
Pag. 26, lig. 23, — *l'intuition primitive*, ajoutez *de l'être*.
Pag. 66, lig. pénultième, au lieu de : *le lien des*, lisez *le lien, les*.
Pag. 79, lig. 23, au lieu de : *comme l'idée de l'Etre, est*, lisez *comme l'idée de l'Etre est.....*
Pag. 82, lig. 22, au lieu de : *procèdent de l'Etre*, lisez *de l'idée de l'Etre*.
Pag. 99, lig. 29, — *très-dignes*, ajoutez *à plusieurs autres titres*.
Pag. 115, lig. dernière, au lieu de : *note 50*, lisez *note 5*.
Pag. 126, lig. 10, au lieu de : *s'il n'aspirait*, lisez *qui n'aspirerait*.
Pag. 444, lig. 1, — *pensée*, lisez *substance pensante*.
Pag. 489, lig. 9, — *Portique*, lisez *Péripatétisme*.
Ibid., lig. 33, — *une seule idée*, lisez *une seule idée un peu importante*.
Pag. 511, lig. 17, — *extrinsèque*, lisez *intrinsèque*.

CHAPITRE IV.

DE LA FORMULE IDÉALE.

J'appelle *formule idéale* une proposition qui exprime l'Idée d'une manière claire, simple et précise, au moyen d'un jugement. Comme l'homme ne peut penser sans juger, il ne lui est pas donné non plus de penser l'Idée sans former un jugement, dont l'expression est la formule idéale. Cette formule, comme tout jugement, doit se composer de deux termes unis ensemble par un troisième; elle ne doit pécher, ni par défaut, ni par excès. Elle serait défectueuse, dans le cas où elle ne contiendrait pas tous les éléments intégrants de l'Idée, en d'autres termes, si toutes les notions qui apparaissent dans l'esprit humain ne pouvaient être ramenées par la synthèse à quelqu'un de ses éléments. Elle pècherait par excès, si elle renfermait explicitement quelque chose de plus que les éléments intégrants, et si un des divers concepts exprimés par elle venait à rentrer dans l'autre.

Il ne m'est pas possible, en abordant cette matière, de procéder avec cette rigueur de méthode qui convient à l'ontologie, je veux dire, d'employer une synthèse pure, exclusive

et sévère ; car elle serait inopportune dans une simple introduction, comme le présent écrit. Bien que la doctrine que j'expose soit dans ses principes aussi ancienne que la vérité, elle est, d'autre part, complètement étrangère à l'organisation actuelle des sciences spéculatives ; j'ai donc cru devoir en éclaircir l'exposé, en suivant une marche qui me permît de mettre les points principaux de la méthode que j'emploie en regard de la méthode en vogue aujourd'hui, et de rapprocher, autant que possible, mon système de la philosophie régnante. Celle-ci est de sa nature psychologique, et elle regarde l'ontologie comme une pure dépendance de la science expérimentale de l'esprit humain. Je crois tout le contraire, et je le tiens pour certain ; j'espère même pouvoir démontrer avec une évidence qui ne laissera rien à désirer, que l'ontologie est tout-à-fait indépendante de la psychologie vulgaire, et que celle-ci dépend absolument de celle-là. Toutefois, il est très-vrai que la psychologie doit correspondre à l'ontologie, et s'enchaîner à cette science comme les faits se rattachent aux idées ; en conséquence, l'une peut servir à confirmer les données de l'autre, et par suite, à faciliter un travail préliminaire tel qu'est celui que je publie aujourd'hui. Je ferai donc des excursions dans la psychologie toutes les fois qu'elles pourront m'être utiles, et j'emploierai, selon l'occasion, l'analyse et la synthèse. Je m'étudierai pourtant à faire en sorte que les points principaux de mon procédé synthétique soient suffisamment marqués, et que le raisonnement qui en découlera puisse persuader les lecteurs familiarisés avec les matières spéculatives, tout en leur fournissant les moyens de me corriger utilement, toutes les fois qu'il m'arrivera de m'écarter de la vérité.

La construction de la formule idéale se rattache à la recherche de ce que j'appelle *Premier philosophique*. Les travaux des philosophes antérieurs ont eu pour objet la recherche de deux choses qui, au fond, se réduisent à une

seule ; plusieurs d'entre eux se sont efforcés de trouver la première idée ; les autres la première chose. La première idée est celle dont toutes les autres dépendent d'une certaine manière dans l'ordre de la science ; la première chose est celle dont dépendent de même toutes les autres dans l'ordre du réel. Je dis d'une certaine manière, parce que les philosophes se partagent en sectes nombreuses relativement à la raison spéciale de cette dépendance. J'appelle *Premier psychologique* la première idée, et *Premier ontologique* la première chose. Mais comme, selon moi, la première idée et la première chose sont identiques, et que, pour cela, les deux Premiers n'en font qu'un, je donne à ce principe absolu le nom de *Premier philosophique*, et je le considère comme le principe et la base unique de tout le réel et de tout l'intelligible.

Quant à ce qui regarde la question du Premier ontologique, ceux qui ont entrepris de la traiter peuvent se diviser en trois classes : ils sont, ou théistes, ou naturalistes, ou panthéistes ; leur nom indique suffisamment quel est le Premier qu'ils ont admis. Le Premier des panthéistes est la synthèse des Premiers reconnus par les deux autres sectes. Dans cette synthèse, le concept de Dieu ou celui de la nature peut avoir la prépondérance, et imprimer ainsi au panthéisme une forme particulière. Tous les philosophes orientaux, qui seuls méritent le nom d'anciens, dans le sens absolu du mot, sont théistes ou panthéistes : car le naturalisme pur, c'est-à-dire, l'athéisme, est un produit de l'analyse, une marchandise toute moderne et toute européenne. Dans le système de Capila, autant qu'on peut en juger par l'exposé qu'en donnent les Indianistes, le concept de la nature prédomine de beaucoup ; mais il n'est point seul ; aussi, malgré l'opinion commune [1], je ne puis me résoudre à croire athées les sectateurs du Sankhyâ, auxquels on donne vulgairement ce

1 COLEBROOKE, *Essai sur la phil. des Hind.*, *trad. par Pauthier*. Paris, 1834, p. 9, 17, 34, 35.

nom. J'exposerai ailleurs les raisons qui me font penser que la Prakriti de Capila est la nature entendue au sens panthéistique, et qu'en conséquence, elle contient un élément divin. Je pense donc que l'athéisme pur est étranger à l'Orient, du moins à ne parler que des écoles et des doctrines qui ont fait quelque bruit dans ces pays lointains.

Quelle que soit l'idée exprimée par le Premier ontologique, elle ne peut être simple ; il faut qu'elle soit composée de plusieurs concepts, et ceux-ci, à leur tour, doivent être unis entre eux et former un tout organisé, pour pouvoir faire une idée unique. De plus, cet organisme ne peut subsister, si parmi les divers concepts dont il est le résultat, il n'y en a pas un qui prédomine, comme principe et source des autres. Or, si ce concept principal du Premier ontologique ne précède les autres notions que dans l'ordre logique, il se change de toute nécessité en un Premier psychologique; et là est la cause pour laquelle les métaphysiciens panthéistes dont nous parlons, sont contraints de sortir de l'ontologie pure et de devenir psychologistes. Pour moi, je dis que si la recherche du Premier ontologique conduit nécessairement à celle du Premier psychologique, cela montre que les deux Premiers n'en font, en substance, qu'un seul, et que la première chose est aussi la première idée. Et en effet, il ne peut en être autrement, puisque toute chose est un concept, et que tout concept est une chose. En conséquence, puisqu'il est certain que le Premier psychologique doit produire d'une manière quelconque tous les concepts, et le Premier ontologique toutes les choses, il faut que les deux Premiers s'unissent de toute nécessité, et qu'ils n'en fassent qu'un. La séparation des deux Premiers a enfanté le psychologisme, et a ruiné la philosophie tout entière, comme on le verra par la suite de mon travail. La réunion des deux Premiers en un seul nous fournit le Premier philosophique, qui est véritablement absolu, c'est-à-dire, principe du réel et de l'intelligible.

Les philosophes qui ont travaillé à la recherche du Premier psychologique, soit pour organiser le Premier ontologique, soit pour résoudre une question de psychologie, se divisent en un grand nombre de sectes très-différentes les unes des autres, sinon pour le fond, du moins pour la forme. (Je n'exclus pas et je ne dois pas exclure du nombre de ces philosophes les fondateurs de religions.) Je n'entreprendrai pas de donner l'exacte énumération de toutes les idées qu'on a baptisées du nom de premières; il faudrait un trop long travail, et il n'est pas, d'ailleurs, strictement nécessaire au but que je me propose. Mais je ne crois pas m'écarter de la vérité en réduisant les principales de ces idées aux suivantes : l'Un, le Nécessaire, l'Intelligent, l'Intelligible, l'Incompréhensible, le Bien, l'Infini, l'Universel, l'Immense, l'Eternel, la Potentialité absolue, l'Acte pur et libre, la Cause, la Substance, l'Absolu, l'Identique et l'Etre. Or, une analyse facile, que chacun peut faire de soi-même, démontre que les treize premiers de ces concepts ne peuvent être Premiers psychologiquement. Spinosa et les panthéistes allemands ont donné plus de vogue aux idées de Substance, d'Absolu et d'Identité. Mais ces idées sont secondaires, puisqu'elles sont relatives; la première a une relation avec les qualités et les modes qui la présupposent; les deux autres impliquent l'idée même de relation en général, puisqu'elles expriment la privation. Or, un concept relatif, résultant de deux concepts antérieurs, ne peut être premier. Reste le concept de l'Etre; celui-ci constitue le Premier psychologique, et par contre le Premier philosophique, selon la remarque que j'ai faite précédemment. Que l'Etre soit le Premier philosophique, c'est une opinion qui remonte aux temps primitifs, comme nous le verrons ailleurs. Parmi les modernes qui l'ont expressément professée, le plus illustre est, sans contredit, Nicolas Malebranche, que ses compatriotes négligent, pour emprunter à l'Allemagne des fantômes, ou à Descartes des frivo-

lités, qu'ils préfèrent aux doctrines du plus grand philosophe que la France ait eu jusqu'aujourd'hui (1). Je ne parle pas de quelques Allemands qui n'ont ressuscité cette idée qu'en apparence, en l'altérant et en la discréditant par les folies du panthéisme. De nos jours, l'illustre Antoine Rosmini, dans son *Nouvel Essai sur l'origine des idées* [1], a renouvelé en partie l'opinion antique, et apporté dans cette question, qui fait le thême principal de son livre, une profondeur et une sagacité rares dans notre temps. Comme analyse psychologique, son travail sur l'origine des idées surpasse en perfection les travaux précédents, et il est, sans nul doute, utile à la science : car, avant lui, nul n'avait fait un examen aussi complet et aussi subtil du Premier psychologique, en tant qu'il ressort de la réflexion. Mais la réflexion ne suffit pas à la philosophie; elle ne suffit pas même à la connaissance analytique de l'esprit, qui ne peut dissiper les erreurs, ni atteindre son but, même dans le cercle de la simple observation, si elle ne s'appuie sur les principes et sur les conclusions d'une science plus élevée. Et c'est, à mon avis, ce que n'a pas fait Rosmini : en suivant la méthode des psychologistes, il a, comme observateur analytique, enrichi la science de nouvelles conquêtes; mais il lui a nui comme ontologue, en ne la ramenant pas à cette hauteur à laquelle les anciens l'avaient élevée. Il n'en mérite pas moins pour cela d'être loué à juste titre: car ici, c'est à la méthode qu'il faut attribuer la perte, et au génie qu'il faut rapporter le gain; l'une est la faute du temps, l'autre la gloire du philosophe. Que si l'on me demande pourquoi l'illustre auteur a suivi une méthode vicieuse, je répondrai qu'il n'est pas donné aux meilleurs esprits de s'affranchir entièrement des préjugés de leur siècle. Je vais exposer les raisons qui me font parler de la sorte; car je sais que j'ai affaire à un de ces hommes qui ne

1 Le 1er volume a été traduit et publié en français, par l'abbé André, du diocèse de Bayeux. Paris, Waille, 1842. (*N. d. T.*)

s'offensent pas de voir un autre homme être en désaccord avec leur opinion, par amour de la vérité, et exposer les motifs pour lesquels il ne pense pas comme eux [1]. Je suppose que le lecteur connaît l'ouvrage de l'illustre psychologue ; sans cela, il ne pourrait comprendre mes paroles ; car je suis obligé de m'assujétir à une concision rigoureuse, et de ramener à quelques propositions les arguments que je combats.

La doctrine de Rosmini, en tant qu'elle a trait au sujet qui m'occupe, peut se réduire à cette proposition fondamentale : le Premier psychologique n'est pas identique au Premier ontologique. C'est en cela, selon moi, que consiste en substance la partie erronée de son système. Mais comme les termes dans lesquels je formule cette proposition sont différents de la manière de parler de l'illustre auteur, comme il me faut aussi examiner, outre le principe, quelques-unes de ses conséquences, je réduirai la théorie rosminienne aux quatre points suivants :

1° Toutes les idées tirent leur origine de l'idée de l'Etre [2].

2° L'idée primitive de l'Etre représente seulement l'Etre possible [3].

3° La perception de l'existence réelle des choses créées est une opération du jugement, par laquelle il se fait une équation entre l'idée de l'Etre possible, et la perception sensitive [4].

1 Si ces paroles ne font pas beaucoup d'honneur à ma perspicacité, en ce qu'elles montrent que je connaissais mal les Rosminiens, elles témoignent du moins de la loyauté et de la courtoisie de mes procédés, et c'est pour cela que je les conserve. (*Note de la seconde édition.*)

2 Rosmini, *Nuov. Sag. sull'orig. delle idee*, sez. 4, Milano, 1837, tom. II.

3 *Ibid.*, part. I, cap. 2, 3 ; part. 2, cap. 5 ; part. 6, cap. 2, tom. II, et alibi passim.

4 *Ibid.*, sez. 5, part. 2, cap. 4 ; part. 4, 5, tom. II, sez. 6, part. 3, tom. III, et al. pass.

sont en langue sanscrite et contiennent les notions primordiales de la philosophie indienne sur Dieu, la création, l'âme et ses relations avec Dieu. Les légendes hindoues en attribuent la composition à Vyasa, qui les a compilés. Le recueil des *Védas* est divisé en quatre livres : le *Rig-Véda*, le *Yadjour-Véda*, le *Sama-Véda*, et l'*Atharvan* ou *Atharvan-Véda*. On ne compte ordinairement que trois *Védas : Rig-Véda*, *Yadjour-Véda* et *Sama-Véda ;* ils passent pour être révélés par Brahma. Ils offrent chacun un recueil de prières, une partie pratique, nommée *Brahmana*, une indication de rites maintenant hors d'usage et une exposition de principes théologiques et moraux. Le quatrième *Véda*, *Atharvan*, et *Atarva*, paraît moderne. Les *Itihâsas* et les *Pourânas* sont quelquefois regardés comme un cinquième *Véda*.

VÉDANTA Système de philosophie de Vyasa, appuyé sur les *Védas* et sur la *Mîmânsâ*.

VENDIDAD. Titre d'un livre de droit et de liturgie qui fait partie du Zend-Avesta : c'est le vingtième nosk de cet ouvrage.

VICHNOU. Un des membres de la Trimourti, ou trinité des Hindous, sorti du sein de Brahma après son union avec Maya. Vichnou est regardé comme le conservateur des formes des êtres. Vichnou s'est incarné un grand nombre de fois, et ses incarnations portent le nom d'Avatâras. Il est l'époux de Lackmi.

VYASA et WYASA. Nom d'un personnage mythique, ou plutôt nom générique des fondateurs du système *Védanta*.

YOGHIS et JOGHIS. Espèce de Faquir de l'Inde.

ZAMOLXIS et ZALMOXIS était un philosophe ou une divinité des Gètes, qui leur aurait transmis le dogme de l'immortalité de l'âme. Quelques anciens le confondaient avec Thalès.

ZERVANE-AKÉRÊNE. L'Être suprême, le temps et l'espace infini, d'après les livres zendiques et la religion de Zoroastre.

ERRATA.

Pag. 5, lig. 28, au lieu de : *par contre*, lisez *par conséquent.*

Pag. 10, lig. 23, au lieu de : *l'idée doit*, lisez *l'idée de l'être doit.*

Pag. 13, lig. 17, — *répugiste*, lisez *répugne.*

Pag. 14, lig. 31, — *l'apparence*, lisez *l'impression.*

Pag. 26, lig. 23, — *l'intuition primitive*, ajoutez *de l'être.*

Pag. 66, lig. pénultième, au lieu de : *le lien des*, lisez *le lien, les.*

Pag. 79, lig. 23, au lieu de : *comme l'idée de l'Etre, est*, lisez *comme l'idée de l'Etre est.....*

Pag. 82, lig. 22, au lieu de : *procèdent de l'Etre*, lisez *de l'idée de l'Etre.*

Pag. 99, lig. 29, — *très-dignes*, ajoutez *à plusieurs autres titres.*

Pag. 115, lig. dernière, au lieu de : *note* 50, lisez *note* 5.

Pag. 126, lig. 10, au lieu de : *s'il n'aspirait*, lisez *qui n'aspirerait.*

Pag. 444, lig. 1, — *pensée*, lisez *substance pensante.*

Pag. 489, lig. 9, — *Portique*, lisez *Péripatétisme.*

Ibid., lig. 33, — *une seule idée*, lisez *une seule idée un peu importante.*

Pag. 511, lig. 17, — *extrinsèque*, lisez *intrinsèque.*

CHAPITRE IV.

DE LA FORMULE IDÉALE.

J'appelle *formule idéale* une proposition qui exprime l'Idée d'une manière claire, simple et précise, au moyen d'un jugement. Comme l'homme ne peut penser sans juger, il ne lui est pas donné non plus de penser l'Idée sans former un jugement, dont l'expression est la formule idéale. Cette formule, comme tout jugement, doit se composer de deux termes unis ensemble par un troisième; elle ne doit pécher, ni par défaut, ni par excès. Elle serait défectueuse, dans le cas où elle ne contiendrait pas tous les éléments intégrants de l'Idée, en d'autres termes, si toutes les notions qui apparaissent dans l'esprit humain ne pouvaient être ramenées par la synthèse à quelqu'un de ses éléments. Elle pècherait par excès, si elle renfermait explicitement quelque chose de plus que les éléments intégrants, et si un des divers concepts exprimés par elle venait à rentrer dans l'autre.

Il ne m'est pas possible, en abordant cette matière, de procéder avec cette rigueur de méthode qui convient à l'ontologie, je veux dire, d'employer une synthèse pure, exclusive

et sévère ; car elle serait inopportune dans une simple introduction, comme le présent écrit. Bien que la doctrine que j'expose soit dans ses principes aussi ancienne que la vérité, elle est, d'autre part, complètement étrangère à l'organisation actuelle des sciences spéculatives ; j'ai donc cru devoir en éclaircir l'exposé, en suivant une marche qui me permît de mettre les points principaux de la méthode que j'emploie en regard de la méthode en vogue aujourd'hui, et de rapprocher, autant que possible, mon système de la philosophie régnante. Celle-ci est de sa nature psychologique, et elle regarde l'ontologie comme une pure dépendance de la science expérimentale de l'esprit humain. Je crois tout le contraire, et je le tiens pour certain ; j'espère même pouvoir démontrer avec une évidence qui ne laissera rien à désirer, que l'ontologie est tout-à-fait indépendante de la psychologie vulgaire, et que celle-ci dépend absolument de celle-là. Toutefois, il est très-vrai que la psychologie doit correspondre à l'ontologie, et s'enchaîner à cette science comme les faits se rattachent aux idées ; en conséquence, l'une peut servir à confirmer les données de l'autre, et par suite, à faciliter un travail préliminaire tel qu'est celui que je publie aujourd'hui. Je ferai donc des excursions dans la psychologie toutes les fois qu'elles pourront m'être utiles, et j'emploierai, selon l'occasion, l'analyse et la synthèse. Je m'étudierai pourtant à faire en sorte que les points principaux de mon procédé synthétique soient suffisamment marqués, et que le raisonnement qui en découlera puisse persuader les lecteurs familiarisés avec les matières spéculatives, tout en leur fournissant les moyens de me corriger utilement, toutes les fois qu'il m'arrivera de m'écarter de la vérité.

La construction de la formule idéale se rattache à la recherche de ce que j'appelle *Premier philosophique*. Les travaux des philosophes antérieurs ont eu pour objet la recherche de deux choses qui, au fond, se réduisent à une

seule; plusieurs d'entre eux se sont efforcés de trouver la première idée; les autres la première chose. La première idée est celle dont toutes les autres dépendent d'une certaine manière dans l'ordre de la science; la première chose est celle dont dépendent de même toutes les autres dans l'ordre du réel. Je dis d'une certaine manière, parce que les philosophes se partagent en sectes nombreuses relativement à la raison spéciale de cette dépendance. J'appelle *Premier psychologique* la première idée, et *Premier ontologique* la première chose. Mais comme, selon moi, la première idée et la première chose sont identiques, et que, pour cela, les deux Premiers n'en font qu'un, je donne à ce principe absolu le nom de *Premier philosophique*, et je le considère comme le principe et la base unique de tout le réel et de tout l'intelligible.

Quant à ce qui regarde la question du Premier ontologique, ceux qui ont entrepris de la traiter peuvent se diviser en trois classes : ils sont, ou théistes, ou naturalistes, ou panthéistes; leur nom indique suffisamment quel est le Premier qu'ils ont admis. Le Premier des panthéistes est la synthèse des Premiers reconnus par les deux autres sectes. Dans cette synthèse, le concept de Dieu ou celui de la nature peut avoir la prépondérance, et imprimer ainsi au panthéisme une forme particulière. Tous les philosophes orientaux, qui seuls méritent le nom d'anciens, dans le sens absolu du mot, sont théistes ou panthéistes : car le naturalisme pur, c'est-à-dire, l'athéisme, est un produit de l'analyse, une marchandise toute moderne et toute européenne. Dans le système de Capila, autant qu'on peut en juger par l'exposé qu'en donnent les Indianistes, le concept de la nature prédomine de beaucoup; mais il n'est point seul; aussi, malgré l'opinion commune [1], je ne puis me résoudre à croire athées les sectateurs du Sankhyâ, auxquels on donne vulgairement ce

1 COLEBROOKE, *Essai sur la phil. des Hind.*, *trad. par Pauthier*. Paris, 1834, p. 9, 17, 34, 35.

nom. J'exposerai ailleurs les raisons qui me font penser que la Prakriti de Capila est la nature entendue au sens panthéistique, et qu'en conséquence, elle contient un élément divin. Je pense donc que l'athéisme pur est étranger à l'Orient, du moins à ne parler que des écoles et des doctrines qui ont fait quelque bruit dans ces pays lointains.

Quelle que soit l'idée exprimée par le Premier ontologique, elle ne peut être simple ; il faut qu'elle soit composée de plusieurs concepts, et ceux-ci, à leur tour, doivent être unis entre eux et former un tout organisé, pour pouvoir faire une idée unique. De plus, cet organisme ne peut subsister, si parmi les divers concepts dont il est le résultat, il n'y en a pas un qui prédomine, comme principe et source des autres. Or, si ce concept principal du Premier ontologique ne précède les autres notions que dans l'ordre logique, il se change de toute nécessité en un Premier psychologique ; et là est la cause pour laquelle les métaphysiciens panthéistes dont nous parlons, sont contraints de sortir de l'ontologie pure et de devenir psychologistes. Pour moi, je dis que si la recherche du Premier ontologique conduit nécessairement à celle du Premier psychologique, cela montre que les deux Premiers n'en font, en substance, qu'un seul, et que la première chose est aussi la première idée. Et en effet, il ne peut en être autrement, puisque toute chose est un concept, et que tout concept est une chose. En conséquence, puisqu'il est certain que le Premier psychologique doit produire d'une manière quelconque tous les concepts, et le Premier ontologique toutes les choses, il faut que les deux Premiers s'unissent de toute nécessité, et qu'ils n'en fassent qu'un. La séparation des deux Premiers a enfanté le psychologisme, et a ruiné la philosophie tout entière, comme on le verra par la suite de mon travail. La réunion des deux Premiers en un seul nous fournit le Premier philosophique, qui est véritablement absolu, c'est-à-dire, principe du réel et de l'intelligible.

Les philosophes qui ont travaillé à la recherche du Premier psychologique, soit pour organiser le Premier ontologique, soit pour résoudre une question de psychologie, se divisent en un grand nombre de sectes très-différentes les unes des autres, sinon pour le fond, du moins pour la forme. (Je n'exclus pas et je ne dois pas exclure du nombre de ces philosophes les fondateurs de religions.) Je n'entreprendrai pas de donner l'exacte énumération de toutes les idées qu'on a baptisées du nom de premières; il faudrait un trop long travail, et il n'est pas, d'ailleurs, strictement nécessaire au but que je me propose. Mais je ne crois pas m'écarter de la vérité en réduisant les principales de ces idées aux suivantes : l'Un, le Nécessaire, l'Intelligent, l'Intelligible, l'Incompréhensible, le Bien, l'Infini, l'Universel, l'Immense, l'Eternel, la Potentialité absolue, l'Acte pur et libre, la Cause, la Substance, l'Absolu, l'Identique et l'Etre. Or, une analyse facile, que chacun peut faire de soi-même, démontre que les treize premiers de ces concepts ne peuvent être Premiers psychologiquement. Spinosa et les panthéistes allemands ont donné plus de vogue aux idées de Substance, d'Absolu et d'Identité. Mais ces idées sont secondaires, puisqu'elles sont relatives; la première a une relation avec les qualités et les modes qui la présupposent; les deux autres impliquent l'idée même de relation en général, puisqu'elles expriment la privation. Or, un concept relatif, résultant de deux concepts antérieurs, ne peut être premier. Reste le concept de l'Etre; celui-ci constitue le Premier psychologique, et par contre le Premier philosophique, selon la remarque que j'ai faite précédemment. Que l'Etre soit le Premier philosophique, c'est une opinion qui remonte aux temps primitifs, comme nous le verrons ailleurs. Parmi les modernes qui l'ont expressément professée, le plus illustre est, sans contredit, Nicolas Malebranche, que ses compatriotes négligent, pour emprunter à l'Allemagne des fantômes, ou à Descartes des frivo-

sont en langue sanscrite et contiennent les notions primordiales de la philosophie indienne sur Dieu, la création, l'âme et ses relations avec Dieu. Les légendes hindoues en attribuent la composition à Vyasa, qui les a compilés. Le recueil des *Védas* est divisé en quatre livres : le *Rig-Véda*, le *Yadjour-Véda*, le *Sama-Véda*, et l'*Atharvan* ou *Atharvan-Véda*. On ne compte ordinairement que trois *Védas : Rig-Véda*, *Yadjour-Véda* et *Sama-Véda ;* ils passent pour être révélés par Brahma. Ils offrent chacun un recueil de prières, une partie pratique, nommée *Brahmana*, une indication de rites maintenant hors d'usage et une exposition de principes théologiques et moraux. Le quatrième *Véda*, *Atharvan*, et *Atarva*, paraît moderne. Les *Itihâsas* et les *Pourânas* sont quelquefois regardés comme un cinquième *Véda*.

VÉDANTA Système de philosophie de Vyasa, appuyé sur les *Védas* et sur la *Mîmânsâ*.

VENDIDAD. Titre d'un livre de droit et de liturgie qui fait partie du Zend-Avesta : c'est le vingtième nosk de cet ouvrage.

VICHNOU. Un des membres de la Trimourti, ou trinité des Hindous, sorti du sein de Brahma après son union avec Maya. Vichnou est regardé comme le conservateur des formes des êtres. Vichnou s'est incarné un grand nombre de fois, et ses incarnations portent le nom d'Avatâras. Il est l'époux de Lackmi.

VYASA et WYASA. Nom d'un personnage mythique, ou plutôt nom générique des fondateurs du système *Védanta*.

YOGHIS et JOGHIS. Espèce de Faquir de l'Inde.

ZAMOLXIS et ZALMOXIS était un philosophe ou une divinité des Gètes, qui leur aurait transmis le dogme de l'immortalité de l'âme. Quelques anciens le confondaient avec Thalès.

ZERVANE-AKÉRÊNE. L'Être suprême, le temps et l'espace infini, d'après les livres zendiques et la religion de Zoroastre.

ERRATA.

Pag. 5, lig. 28, au lieu de : *par contre*, lisez *par conséquent.*

Pag. 10, lig. 22, au lieu de : *l'idée doit*, lisez *l'idée de l'être doit.*

Pag. 13, lig. 17, — *répugiste*, lisez *répugne.*

Pag. 14, lig. 31, — *l'apparence*, lisez *l'impression.*

Pag. 26, lig. 23, — *l'intuition primitive*, ajoutez *de l'être.*

Pag. 66, lig. pénultième, au lieu de : *le lien des*, lisez *le lien, les.*

Pag. 79, lig. 23, au lieu de : *comme l'idée de l'Etre, est*, lisez *comme l'idée de l'Etre est.....*

Pag. 82, lig. 22, au lieu de : *procèdent de l'Etre*, lisez *de l'idée de l'Etre.*

Pag. 99, lig. 29, — *très-dignes*, ajoutez *à plusieurs autres titres.*

Pag. 115, lig. dernière, au lieu de : *note* 50, lisez *note* 5.

Pag. 126, lig. 10, au lieu de : *s'il n'aspirait*, lisez *qui n'aspirerait.*

Pag. 444, lig. 1, — *pensée*, lisez *substance pensante.*

Pag. 489, lig. 9, — *Portique*, lisez *Péripatétisme.*

Ibid., lig. 33, — *une seule idée*, lisez *une seule idée un peu importante.*

Pag. 511, lig. 17, — *extrinsèque*, lisez *intrinsèque.*

CHAPITRE IV.

—

DE LA FORMULE IDÉALE.

J'appelle *formule idéale* une proposition qui exprime l'Idée d'une manière claire, simple et précise, au moyen d'un jugement. Comme l'homme ne peut penser sans juger, il ne lui est pas donné non plus de penser l'Idée sans former un jugement, dont l'expression est la formule idéale. Cette formule, comme tout jugement, doit se composer de deux termes unis ensemble par un troisième; elle ne doit pécher, ni par défaut, ni par excès. Elle serait défectueuse, dans le cas où elle ne contiendrait pas tous les éléments intégrants de l'Idée, en d'autres termes, si toutes les notions qui apparaissent dans l'esprit humain ne pouvaient être ramenées par la synthèse à quelqu'un de ses éléments. Elle pècherait par excès, si elle renfermait explicitement quelque chose de plus que les éléments intégrants, et si un des divers concepts exprimés par elle venait à rentrer dans l'autre.

Il ne m'est pas possible, en abordant cette matière, de procéder avec cette rigueur de méthode qui convient à l'ontologie, je veux dire, d'employer une synthèse pure, exclusive

et sévère ; car elle serait inopportune dans une simple introduction, comme le présent écrit. Bien que la doctrine que j'expose soit dans ses principes aussi ancienne que la vérité, elle est, d'autre part, complètement étrangère à l'organisation actuelle des sciences spéculatives ; j'ai donc cru devoir en éclaircir l'exposé, en suivant une marche qui me permît de mettre les points principaux de la méthode que j'emploie en regard de la méthode en vogue aujourd'hui, et de rapprocher, autant que possible, mon système de la philosophie régnante. Celle-ci est de sa nature psychologique, et elle regarde l'ontologie comme une pure dépendance de la science expérimentale de l'esprit humain. Je crois tout le contraire, et je le tiens pour certain ; j'espère même pouvoir démontrer avec une évidence qui ne laissera rien à désirer, que l'ontologie est tout-à-fait indépendante de la psychologie vulgaire, et que celle-ci dépend absolument de celle-là. Toutefois, il est très-vrai que la psychologie doit correspondre à l'ontologie, et s'enchaîner à cette science comme les faits se rattachent aux idées ; en conséquence, l'une peut servir à confirmer les données de l'autre, et par suite, à faciliter un travail préliminaire tel qu'est celui que je publie aujourd'hui. Je ferai donc des excursions dans la psychologie toutes les fois qu'elles pourront m'être utiles, et j'emploierai, selon l'occasion, l'analyse et la synthèse. Je m'étudierai pourtant à faire en sorte que les points principaux de mon procédé synthétique soient suffisamment marqués, et que le raisonnement qui en découlera puisse persuader les lecteurs familiarisés avec les matières spéculatives, tout en leur fournissant les moyens de me corriger utilement, toutes les fois qu'il m'arrivera de m'écarter de la vérité.

La construction de la formule idéale se rattache à la recherche de ce que j'appelle *Premier philosophique*. Les travaux des philosophes antérieurs ont eu pour objet la recherche de deux choses qui, au fond, se réduisent à une

seule ; plusieurs d'entre eux se sont efforcés de trouver la première idée ; les autres la première chose. La première idée est celle dont toutes les autres dépendent d'une certaine manière dans l'ordre de la science ; la première chose est celle dont dépendent de même toutes les autres dans l'ordre du réel. Je dis d'une certaine manière, parce que les philosophes se partagent en sectes nombreuses relativement à la raison spéciale de cette dépendance. J'appelle *Premier psychologique* la première idée, et *Premier ontologique* la première chose. Mais comme, selon moi, la première idée et la première chose sont identiques, et que, pour cela, les deux Premiers n'en font qu'un, je donne à ce principe absolu le nom de *Premier philosophique*, et je le considère comme le principe et la base unique de tout le réel et de tout l'intelligible.

Quant à ce qui regarde la question du Premier ontologique, ceux qui ont entrepris de la traiter peuvent se diviser en trois classes : ils sont, ou théistes, ou naturalistes, ou panthéistes ; leur nom indique suffisamment quel est le Premier qu'ils ont admis. Le Premier des panthéistes est la synthèse des Premiers reconnus par les deux autres sectes. Dans cette synthèse, le concept de Dieu ou celui de la nature peut avoir la prépondérance, et imprimer ainsi au panthéisme une forme particulière. Tous les philosophes orientaux, qui seuls méritent le nom d'anciens, dans le sens absolu du mot, sont théistes ou panthéistes : car le naturalisme pur, c'est-à-dire, l'athéisme, est un produit de l'analyse, une marchandise toute moderne et toute européenne. Dans le système de Capila, autant qu'on peut en juger par l'exposé qu'en donnent les Indianistes, le concept de la nature prédomine de beaucoup ; mais il n'est point seul ; aussi, malgré l'opinion commune [1], je ne puis me résoudre à croire athées les sectateurs du Sankhyâ, auxquels on donne vulgairement ce

1 COLEBROOKE, *Essai sur la phil. des Hind.*, *trad. par Pauthier*. Paris, 1834, p. 9, 17, 34, 35.

nom. J'exposerai ailleurs les raisons qui me font penser que la Prakriti de Capila est la nature entendue au sens panthéistique, et qu'en conséquence, elle contient un élément divin. Je pense donc que l'athéisme pur est étranger à l'Orient, du moins à ne parler que des écoles et des doctrines qui ont fait quelque bruit dans ces pays lointains.

Quelle que soit l'idée exprimée par le Premier ontologique, elle ne peut être simple ; il faut qu'elle soit composée de plusieurs concepts, et ceux-ci, à leur tour, doivent être unis entre eux et former un tout organisé, pour pouvoir faire une idée unique. De plus, cet organisme ne peut subsister, si parmi les divers concepts dont il est le résultat, il n'y en a pas un qui prédomine, comme principe et source des autres. Or, si ce concept principal du Premier ontologique ne précède les autres notions que dans l'ordre logique, il se change de toute nécessité en un Premier psychologique; et là est la cause pour laquelle les métaphysiciens panthéistes dont nous parlons, sont contraints de sortir de l'ontologie pure et de devenir psychologistes. Pour moi, je dis que si la recherche du Premier ontologique conduit nécessairement à celle du Premier psychologique, cela montre que les deux Premiers n'en font, en substance, qu'un seul, et que la première chose est aussi la première idée. Et en effet, il ne peut en être autrement, puisque toute chose est un concept, et que tout concept est une chose. En conséquence, puisqu'il est certain que le Premier psychologique doit produire d'une manière quelconque tous les concepts, et le Premier ontologique toutes les choses, il faut que les deux Premiers s'unissent de toute nécessité, et qu'ils n'en fassent qu'un. La séparation des deux Premiers a enfanté le psychologisme, et a ruiné la philosophie tout entière, comme on le verra par la suite de mon travail. La réunion des deux Premiers en un seul nous fournit le Premier philosophique, qui est véritablement absolu, c'est-à-dire, principe du réel et de l'intelligible.

Les philosophes qui ont travaillé à la recherche du Premier psychologique, soit pour organiser le Premier ontologique, soit pour résoudre une question de psychologie, se divisent en un grand nombre de sectes très-différentes les unes des autres, sinon pour le fond, du moins pour la forme. (Je n'exclus pas et je ne dois pas exclure du nombre de ces philosophes les fondateurs de religions.) Je n'entreprendrai pas de donner l'exacte énumération de toutes les idées qu'on a baptisées du nom de premières; il faudrait un trop long travail, et il n'est pas, d'ailleurs, strictement nécessaire au but que je me propose. Mais je ne crois pas m'écarter de la vérité en réduisant les principales de ces idées aux suivantes : l'Un, le Nécessaire, l'Intelligent, l'Intelligible, l'Incompréhensible, le Bien, l'Infini, l'Universel, l'Immense, l'Eternel, la Potentialité absolue, l'Acte pur et libre, la Cause, la Substance, l'Absolu, l'Identique et l'Etre. Or, une analyse facile, que chacun peut faire de soi-même, démontre que les treize premiers de ces concepts ne peuvent être Premiers psychologiquement. Spinosa et les panthéistes allemands ont donné plus de vogue aux idées de Substance, d'Absolu et d'Identité. Mais ces idées sont secondaires, puisqu'elles sont relatives; la première a une relation avec les qualités et les modes qui la présupposent; les deux autres impliquent l'idée même de relation en général, puisqu'elles expriment la privation. Or, un concept relatif, résultant de deux concepts antérieurs, ne peut être premier. Reste le concept de l'Etre; celui-ci constitue le Premier psychologique, et par contre le Premier philosophique, selon la remarque que j'ai faite précédemment. Que l'Etre soit le Premier philosophique, c'est une opinion qui remonte aux temps primitifs, comme nous le verrons ailleurs. Parmi les modernes qui l'ont expressément professée, le plus illustre est, sans contredit, Nicolas Malebranche, que ses compatriotes négligent, pour emprunter à l'Allemagne des fantômes, ou à Descartes des frivo-

sont en langue sanscrite et contiennent les notions primordiales de la philosophie indienne sur Dieu, la création, l'âme et ses relations avec Dieu. Les légendes hindoues en attribuent la composition à Vyasa, qui les a compilés. Le recueil des *Védas* est divisé en quatre livres : le *Rig-Véda*, le *Yadjour-Véda*, le *Sama-Véda*, et l'*Atharvan* ou *Atharvan-Véda*. On ne compte ordinairement que trois *Védas : Rig-Véda*, *Yadjour-Véda* et *Sama-Véda ;* ils passent pour être révélés par Brahma. Ils offrent chacun un recueil de prières, une partie pratique, nommée *Brahmana*, une indication de rites maintenant hors d'usage et une exposition de principes théologiques et moraux. Le quatrième *Véda*, *Atharvan*, et *Atarva*, parait moderne. Les *Itihâsas* et les *Pourânas* sont quelquefois regardés comme un cinquième *Véda*.

VÉDANTA Système de philosophie de Vyasa, appuyé sur les *Védas* et sur la *Mîmânsâ*.

VENDIDAD. Titre d'un livre de droit et de liturgie qui fait partie du Zend-Avesta : c'est le vingtième nosk de cet ouvrage.

VICHNOU. Un des membres de la Trimourti, ou trinité des Hindous, sorti du sein de Brahma après son union avec Maya. Vichnou est regardé comme le conservateur des formes des êtres. Vichnou s'est incarné un grand nombre de fois, et ses incarnations portent le nom d'Avatâras. Il est l'époux de Lackmi.

VYASA et WYASA. Nom d'un personnage mythique, ou plutôt nom générique des fondateurs du système *Védanta*.

YOGHIS et JOGHIS. Espèce de Faquir de l'Inde.

ZAMOLXIS et ZALMOXIS était un philosophe ou une divinité des Gètes, qui leur aurait transmis le dogme de l'immortalité de l'âme. Quelques anciens le confondaient avec Thalès.

ZERVANE-AKÉRÊNE. L'Être suprême, le temps et l'espace infini, d'après les livres zendiques et la religion de Zoroastre.

ERRATA.

Pag. 5, lig. 28, au lieu de : *par contre*, lisez *par conséquent.*

Pag. 10, lig. 23, au lieu de : *l'idée doit*, lisez *l'idée de l'être doit.*

Pag. 13, lig. 17, — *répugiste*, lisez *répugne.*

Pag. 14, lig. 31, — *l'apparence*, lisez *l'impression.*

Pag. 26, lig. 23, — *l'intuition primitive*, ajoutez *de l'être.*

Pag. 66, lig. pénultième, au lieu de : *le lien des*, lisez *le lien*, *les.*

Pag. 79, lig. 23, au lieu de : *comme l'idée de l'Etre, est*, lisez *comme l'idée de l'Etre est.....*

Pag. 82, lig. 22, au lieu de : *procèdent de l'Etre*, lisez *de l'idée de l'Etre.*

Pag. 99, lig. 29, — *très - dignes*, ajoutez *à plusieurs autres titres.*

Pag. 115, lig. dernière, au lieu de : *note* 50, lisez *note* 5.

Pag. 126, lig. 10, au lieu de : *s'il n'aspirait*, lisez *qui n'aspirerait.*

Pag. 444, lig. 1, — *pensée*, lisez *substance pensante.*

Pag. 489, lig. 9, — *Portique*, lisez *Péripatétisme.*

Ibid., lig. 33, — *une seule idée*, lisez *une seule idée un peu importante.*

Pag. 511, lig. 17, — *extrinsèque*, lisez *intrinsèque.*

CHAPITRE IV.

—

DE LA FORMULE IDÉALE.

J'appelle *formule idéale* une proposition qui exprime l'Idée d'une manière claire, simple et précise, au moyen d'un jugement. Comme l'homme ne peut penser sans juger, il ne lui est pas donné non plus de penser l'Idée sans former un jugement, dont l'expression est la formule idéale. Cette formule, comme tout jugement, doit se composer de deux termes unis ensemble par un troisième; elle ne doit pécher, ni par défaut, ni par excès. Elle serait défectueuse, dans le cas où elle ne contiendrait pas tous les éléments intégrants de l'Idée, en d'autres termes, si toutes les notions qui apparaissent dans l'esprit humain ne pouvaient être ramenées par la synthèse à quelqu'un de ses éléments. Elle pècherait par excès, si elle renfermait explicitement quelque chose de plus que les éléments intégrants, et si un des divers concepts exprimés par elle venait à rentrer dans l'autre.

Il ne m'est pas possible, en abordant cette matière, de procéder avec cette rigueur de méthode qui convient à l'ontologie, je veux dire, d'employer une synthèse pure, exclusive

et sévère ; car elle serait inopportune dans une simple introduction, comme le présent écrit. Bien que la doctrine que j'expose soit dans ses principes aussi ancienne que la vérité, elle est, d'autre part, complètement étrangère à l'organisation actuelle des sciences spéculatives ; j'ai donc cru devoir en éclaircir l'exposé, en suivant une marche qui me permît de mettre les points principaux de la méthode que j'emploie en regard de la méthode en vogue aujourd'hui, et de rapprocher, autant que possible, mon système de la philosophie régnante. Celle-ci est de sa nature psychologique, et elle regarde l'ontologie comme une pure dépendance de la science expérimentale de l'esprit humain. Je crois tout le contraire, et je le tiens pour certain ; j'espère même pouvoir démontrer avec une évidence qui ne laissera rien à désirer, que l'ontologie est tout-à-fait indépendante de la psychologie vulgaire, et que celle-ci dépend absolument de celle-là. Toutefois, il est très-vrai que la psychologie doit correspondre à l'ontologie, et s'enchaîner à cette science comme les faits se rattachent aux idées ; en conséquence, l'une peut servir à confirmer les données de l'autre, et par suite, à faciliter un travail préliminaire tel qu'est celui que je publie aujourd'hui. Je ferai donc des excursions dans la psychologie toutes les fois qu'elles pourront m'être utiles, et j'emploierai, selon l'occasion, l'analyse et la synthèse. Je m'étudierai pourtant à faire en sorte que les points principaux de mon procédé synthétique soient suffisamment marqués, et que le raisonnement qui en découlera puisse persuader les lecteurs familiarisés avec les matières spéculatives, tout en leur fournissant les moyens de me corriger utilement, toutes les fois qu'il m'arrivera de m'écarter de la vérité.

La construction de la formule idéale se rattache à la recherche de ce que j'appelle *Premier philosophique*. Les travaux des philosophes antérieurs ont eu pour objet la recherche de deux choses qui, au fond, se réduisent à une

seule ; plusieurs d'entre eux se sont efforcés de trouver la première idée ; les autres la première chose. La première idée est celle dont toutes les autres dépendent d'une certaine manière dans l'ordre de la science ; la première chose est celle dont dépendent de même toutes les autres dans l'ordre du réel. Je dis d'une certaine manière, parce que les philosophes se partagent en sectes nombreuses relativement à la raison spéciale de cette dépendance. J'appelle *Premier psychologique* la première idée, et *Premier ontologique* la première chose. Mais comme, selon moi, la première idée et la première chose sont identiques, et que, pour cela, les deux Premiers n'en font qu'un, je donne à ce principe absolu le nom de *Premier philosophique*, et je le considère comme le principe et la base unique de tout le réel et de tout l'intelligible.

Quant à ce qui regarde la question du Premier ontologique, ceux qui ont entrepris de la traiter peuvent se diviser en trois classes : ils sont, ou théistes, ou naturalistes, ou panthéistes ; leur nom indique suffisamment quel est le Premier qu'ils ont admis. Le Premier des panthéistes est la synthèse des Premiers reconnus par les deux autres sectes. Dans cette synthèse, le concept de Dieu ou celui de la nature peut avoir la prépondérance, et imprimer ainsi au panthéisme une forme particulière. Tous les philosophes orientaux, qui seuls méritent le nom d'anciens, dans le sens absolu du mot, sont théistes ou panthéistes : car le naturalisme pur, c'est-à-dire, l'athéisme, est un produit de l'analyse, une marchandise toute moderne et toute européenne. Dans le système de Capila, autant qu'on peut en juger par l'exposé qu'en donnent les Indianistes, le concept de la nature prédomine de beaucoup ; mais il n'est point seul ; aussi, malgré l'opinion commune [1], je ne puis me résoudre à croire athées les sectateurs du Sankhyâ, auxquels on donne vulgairement ce

1 COLEBROOKE, *Essai sur la phil. des Hind.*, *trad. par Pauthier*. Paris, 1834, p. 9, 17, 34, 35.

nom. J'exposerai ailleurs les raisons qui me font penser que la Prakriti de Capila est la nature entendue au sens panthéistique, et qu'en conséquence, elle contient un élément divin. Je pense donc que l'athéisme pur est étranger à l'Orient, du moins à ne parler que des écoles et des doctrines qui ont fait quelque bruit dans ces pays lointains.

Quelle que soit l'idée exprimée par le Premier ontologique, elle ne peut être simple ; il faut qu'elle soit composée de plusieurs concepts, et ceux-ci, à leur tour, doivent être unis entre eux et former un tout organisé, pour pouvoir faire une idée unique. De plus, cet organisme ne peut subsister, si parmi les divers concepts dont il est le résultat, il n'y en a pas un qui prédomine, comme principe et source des autres. Or, si ce concept principal du Premier ontologique ne précède les autres notions que dans l'ordre logique, il se change de toute nécessité en un Premier psychologique; et là est la cause pour laquelle les métaphysiciens panthéistes dont nous parlons, sont contraints de sortir de l'ontologie pure et de devenir psychologistes. Pour moi, je dis que si la recherche du Premier ontologique conduit nécessairement à celle du Premier psychologique, cela montre que les deux Premiers n'en font, en substance, qu'un seul, et que la première chose est aussi la première idée. Et en effet, il ne peut en être autrement, puisque toute chose est un concept, et que tout concept est une chose. En conséquence, puisqu'il est certain que le Premier psychologique doit produire d'une manière quelconque tous les concepts, et le Premier ontologique toutes les choses, il faut que les deux Premiers s'unissent de toute nécessité, et qu'ils n'en fassent qu'un. La séparation des deux Premiers a enfanté le psychologisme, et a ruiné la philosophie tout entière, comme on le verra par la suite de mon travail. La réunion des deux Premiers en un seul nous fournit le Premier philosophique, qui est véritablement absolu, c'est-à-dire, principe du réel et de l'intelligible.

Les philosophes qui ont travaillé à la recherche du Premier psychologique, soit pour organiser le Premier ontologique, soit pour résoudre une question de psychologie, se divisent en un grand nombre de sectes très-différentes les unes des autres, sinon pour le fond, du moins pour la forme. (Je n'exclus pas et je ne dois pas exclure du nombre de ces philosophes les fondateurs de religions.) Je n'entreprendrai pas de donner l'exacte énumération de toutes les idées qu'on a baptisées du nom de premières; il faudrait un trop long travail, et il n'est pas, d'ailleurs, strictement nécessaire au but que je me propose. Mais je ne crois pas m'écarter de la vérité en réduisant les principales de ces idées aux suivantes : l'Un, le Nécessaire, l'Intelligent, l'Intelligible, l'Incompréhensible, le Bien, l'Infini, l'Universel, l'Immense, l'Eternel, la Potentialité absolue, l'Acte pur et libre, la Cause, la Substance, l'Absolu, l'Identique et l'Etre. Or, une analyse facile, que chacun peut faire de soi-même, démontre que les treize premiers de ces concepts ne peuvent être Premiers psychologiquement. Spinosa et les panthéistes allemands ont donné plus de vogue aux idées de Substance, d'Absolu et d'Identité. Mais ces idées sont secondaires, puisqu'elles sont relatives; la première a une relation avec les qualités et les modes qui la présupposent; les deux autres impliquent l'idée même de relation en général, puisqu'elles expriment la privation. Or, un concept relatif, résultant de deux concepts antérieurs, ne peut être premier. Reste le concept de l'Etre; celui-ci constitue le Premier psychologique, et par contre le Premier philosophique, selon la remarque que j'ai faite précédemment. Que l'Etre soit le Premier philosophique, c'est une opinion qui remonte aux temps primitifs, comme nous le verrons ailleurs. Parmi les modernes qui l'ont expressément professée, le plus illustre est, sans contredit, Nicolas Malebranche, que ses compatriotes négligent, pour emprunter à l'Allemagne des fantômes, ou à Descartes des frivo-

lités, qu'ils préfèrent aux doctrines du plus grand philosophe que la France ait eu jusqu'aujourd'hui (1). Je ne parle pas de quelques Allemands qui n'ont ressuscité cette idée qu'en apparence, en l'altérant et en la discréditant par les folies du panthéisme. De nos jours, l'illustre Antoine Rosmini, dans son *Nouvel Essai sur l'origine des idées* [1], a renouvelé en partie l'opinion antique, et apporté dans cette question, qui fait le thême principal de son livre, une profondeur et une sagacité rares dans notre temps. Comme analyse psychologique, son travail sur l'origine des idées surpasse en perfection les travaux précédents, et il est, sans nul doute, utile à la science : car, avant lui, nul n'avait fait un examen aussi complet et aussi subtil du Premier psychologique, en tant qu'il ressort de la réflexion. Mais la réflexion ne suffit pas à la philosophie; elle ne suffit pas même à la connaissance analytique de l'esprit, qui ne peut dissiper les erreurs, ni atteindre son but, même dans le cercle de la simple observation, si elle ne s'appuie sur les principes et sur les conclusions d'une science plus élevée. Et c'est, à mon avis, ce que n'a pas fait Rosmini : en suivant la méthode des psychologistes, il a, comme observateur analytique, enrichi la science de nouvelles conquêtes; mais il lui a nui comme ontologue, en ne la ramenant pas à cette hauteur à laquelle les anciens l'avaient élevée. Il n'en mérite pas moins pour cela d'être loué à juste titre: car ici, c'est à la méthode qu'il faut attribuer la perte, et au génie qu'il faut rapporter le gain; l'une est la faute du temps, l'autre la gloire du philosophe. Que si l'on me demande pourquoi l'illustre auteur a suivi une méthode vicieuse, je répondrai qu'il n'est pas donné aux meilleurs esprits de s'affranchir entièrement des préjugés de leur siècle. Je vais exposer les raisons qui me font parler de la sorte; car je sais que j'ai affaire à un de ces hommes qui ne

1 Le 1er volume a été traduit et publié en français, par l'abbé André, du diocèse de Bayeux. Paris, Waille, 1842. (*N. d. T.*)

s'offensent pas de voir un autre homme être en désaccord avec leur opinion, par amour de la vérité, et exposer les motifs pour lesquels il ne pense pas comme eux [1]. Je suppose que le lecteur connait l'ouvrage de l'illustre psychologue ; sans cela, il ne pourrait comprendre mes paroles ; car je suis obligé de m'assujétir à une concision rigoureuse, et de ramener à quelques propositions les arguments que je combats.

La doctrine de Rosmini, en tant qu'elle a trait au sujet qui m'occupe, peut se réduire à cette proposition fondamentale : le Premier psychologique n'est pas identique au Premier ontologique. C'est en cela, selon moi, que consiste en substance la partie erronée de son système. Mais comme les termes dans lesquels je formule cette proposition sont différents de la manière de parler de l'illustre auteur, comme il me faut aussi examiner, outre le principe, quelques-unes de ses conséquences, je réduirai la théorie rosminienne aux quatre points suivants :

1° Toutes les idées tirent leur origine de l'idée de l'Etre [2].

2° L'idée primitive de l'Etre représente seulement l'Etre possible [3].

3° La perception de l'existence réelle des choses créées est une opération du jugement, par laquelle il se fait une équation entre l'idée de l'Etre possible, et la perception sensitive [4].

1 Si ces paroles ne font pas beaucoup d'honneur à ma perspicacité, en ce qu'elles montrent que je connaissais mal les Rosminiens, elles témoignent du moins de la loyauté et de la courtoisie de mes procédés, et c'est pour cela que je les conserve. (*Note de la seconde édition.*)

2 Rosmini, *Nuov. Sag. sull'orig. delle idee*, sez. 4, Milano, 1837, tom. II.

3 *Ibid.*, part. I, cap. 2, 3 ; part. 2, cap. 5 ; part. 6, cap. 2, tom. II, et alibi passim.

4 *Ibid.*, sez. 5, part. 2, cap. 4 ; part. 4, 5, tom. II, sez. 6, part. 3, tom. III, et al. pass.

sont en langue sanscrite et contiennent les notions primordiales de la philosophie indienne sur Dieu, la création, l'âme et ses relations avec Dieu. Les légendes hindoues en attribuent la composition à Vyasa, qui les a compilés. Le recueil des *Védas* est divisé en quatre livres : le *Rig-Véda*, le *Yadjour-Véda*, le *Sama-Véda*, et l'*Atharvan* ou *Atharvan-Véda*. On ne compte ordinairement que trois *Védas : Rig-Véda*, *Yadjour-Véda* et *Sama-Véda ;* ils passent pour être révélés par Brahma. Ils offrent chacun un recueil de prières, une partie pratique, nommée *Brahmana*, une indication de rites maintenant hors d'usage et une exposition de principes théologiques et moraux. Le quatrième *Véda*, *Atharvan*, et *Atarva*, paraît moderne. Les *Itihâsas* et les *Pourânas* sont quelquefois regardés comme un cinquième *Véda*.

VÉDANTA Système de philosophie de Vyasa, appuyé sur les *Védas* et sur la *Mîmânsâ*.

VENDIDAD. Titre d'un livre de droit et de liturgie qui fait partie du Zend-Avesta : c'est le vingtième nosk de cet ouvrage.

VICHNOU. Un des membres de la Trimourti, ou trinité des Hindous, sorti du sein de Brahma après son union avec Maya. Vichnou est regardé comme le conservateur des formes des êtres. Vichnou s'est incarné un grand nombre de fois, et ses incarnations portent le nom d'Avatâras. Il est l'époux de Lackmi.

VYASA et WYASA. Nom d'un personnage mythique, ou plutôt nom générique des fondateurs du système *Védanta*.

YOGHIS et JOGHIS. Espèce de Faquir de l'Inde.

ZAMOLXIS et ZALMOXIS était un philosophe ou une divinité des Gètes, qui leur aurait transmis le dogme de l'immortalité de l'âme. Quelques anciens le confondaient avec Thalès.

ZERVANE-AKÉRÊNE. L'Être suprême, le temps et l'espace infini, d'après les livres zendiques et la religion de Zoroastre.

ERRATA.

Pag. 5, lig. 28, au lieu de : *par contre*, lisez *par conséquent.*
Pag. 10, lig. 23, au lieu de : *l'idée doit*, lisez *l'idée de l'être doit.*
Pag. 13, lig. 17, — *répugiste*, lisez *répugne.*
Pag. 14, lig. 31, — *l'apparence*, lisez *l'impression.*
Pag. 26, lig. 23, — *l'intuition primitive*, ajoutez *de l'être.*
Pag. 66, lig. pénultième, au lieu de : *le lien des*, lisez *le lien, les.*
Pag. 79, lig. 23, au lieu de : *comme l'idée de l'Etre, est,* lisez *comme l'idée de l'Etre est.....*
Pag. 82, lig. 22, au lieu de : *procèdent de l'Etre,* lisez *de l'idée de l'Etre.*
Pag. 99, lig. 29, — *très-dignes*, ajoutez *à plusieurs autres titres.*
Pag. 115, lig. dernière, au lieu de : *note 50*, lisez *note 5.*
Pag. 126, lig. 10, au lieu de : *s'il n'aspirait*, lisez *qui n'aspirerait.*
Pag. 444, lig. 1, — *pensée*, lisez *substance pensante.*
Pag. 489, lig. 9, — *Portique*, lisez *Péripatétisme.*
Ibid., lig. 33, — *une seule idée*, lisez *une seule idée un peu importante.*
Pag. 511, lig. 17, — *extrinsèque*, lisez *intrinsèque.*

CHAPITRE IV.

—

DE LA FORMULE IDÉALE.

J'appelle *formule idéale* une proposition qui exprime l'Idée d'une manière claire, simple et précise, au moyen d'un jugement. Comme l'homme ne peut penser sans juger, il ne lui est pas donné non plus de penser l'Idée sans former un jugement, dont l'expression est la formule idéale. Cette formule, comme tout jugement, doit se composer de deux termes unis ensemble par un troisième; elle ne doit pécher, ni par défaut, ni par excès. Elle serait défectueuse, dans le cas où elle ne contiendrait pas tous les éléments intégrants de l'Idée, en d'autres termes, si toutes les notions qui apparaissent dans l'esprit humain ne pouvaient être ramenées par la synthèse à quelqu'un de ses éléments. Elle pècherait par excès, si elle renfermait explicitement quelque chose de plus que les éléments intégrants, et si un des divers concepts exprimés par elle venait à rentrer dans l'autre.

Il ne m'est pas possible, en abordant cette matière, de procéder avec cette rigueur de méthode qui convient à l'ontologie, je veux dire, d'employer une synthèse pure, exclusive

et sévère ; car elle serait inopportune dans une simple introduction, comme le présent écrit. Bien que la doctrine que j'expose soit dans ses principes aussi ancienne que la vérité, elle est, d'autre part, complètement étrangère à l'organisation actuelle des sciences spéculatives ; j'ai donc cru devoir en éclaircir l'exposé, en suivant une marche qui me permît de mettre les points principaux de la méthode que j'emploie en regard de la méthode en vogue aujourd'hui, et de rapprocher, autant que possible, mon système de la philosophie régnante. Celle-ci est de sa nature psychologique, et elle regarde l'ontologie comme une pure dépendance de la science expérimentale de l'esprit humain. Je crois tout le contraire, et je le tiens pour certain ; j'espère même pouvoir démontrer avec une évidence qui ne laissera rien à désirer, que l'ontologie est tout-à-fait indépendante de la psychologie vulgaire, et que celle-ci dépend absolument de celle-là. Toutefois, il est très-vrai que la psychologie doit correspondre à l'ontologie, et s'enchaîner à cette science comme les faits se rattachent aux idées ; en conséquence, l'une peut servir à confirmer les données de l'autre, et par suite, à faciliter un travail préliminaire tel qu'est celui que je publie aujourd'hui. Je ferai donc des excursions dans la psychologie toutes les fois qu'elles pourront m'être utiles, et j'emploierai, selon l'occasion, l'analyse et la synthèse. Je m'étudierai pourtant à faire en sorte que les points principaux de mon procédé synthétique soient suffisamment marqués, et que le raisonnement qui en découlera puisse persuader les lecteurs familiarisés avec les matières spéculatives, tout en leur fournissant les moyens de me corriger utilement, toutes les fois qu'il m'arrivera de m'écarter de la vérité.

La construction de la formule idéale se rattache à la recherche de ce que j'appelle *Premier philosophique*. Les travaux des philosophes antérieurs ont eu pour objet la recherche de deux choses qui, au fond, se réduisent à une

seule; plusieurs d'entre eux se sont efforcés de trouver la première idée; les autres la première chose. La première idée est celle dont toutes les autres dépendent d'une certaine manière dans l'ordre de la science; la première chose est celle dont dépendent de même toutes les autres dans l'ordre du réel. Je dis d'une certaine manière, parce que les philosophes se partagent en sectes nombreuses relativement à la raison spéciale de cette dépendance. J'appelle *Premier psychologique* la première idée, et *Premier ontologique* la première chose. Mais comme, selon moi, la première idée et la première chose sont identiques, et que, pour cela, les deux Premiers n'en font qu'un, je donne à ce principe absolu le nom de *Premier philosophique*, et je le considère comme le principe et la base unique de tout le réel et de tout l'intelligible.

Quant à ce qui regarde la question du Premier ontologique, ceux qui ont entrepris de la traiter peuvent se diviser en trois classes : ils sont, ou théistes, ou naturalistes, ou panthéistes; leur nom indique suffisamment quel est le Premier qu'ils ont admis. Le Premier des panthéistes est la synthèse des Premiers reconnus par les deux autres sectes. Dans cette synthèse, le concept de Dieu ou celui de la nature peut avoir la prépondérance, et imprimer ainsi au panthéisme une forme particulière. Tous les philosophes orientaux, qui seuls méritent le nom d'anciens, dans le sens absolu du mot, sont théistes ou panthéistes : car le naturalisme pur, c'est-à-dire, l'athéisme, est un produit de l'analyse, une marchandise toute moderne et toute européenne. Dans le système de Capila, autant qu'on peut en juger par l'exposé qu'en donnent les Indianistes, le concept de la nature prédomine de beaucoup; mais il n'est point seul; aussi, malgré l'opinion commune [1], je ne puis me résoudre à croire athées les sectateurs du Sankhyâ, auxquels on donne vulgairement ce

1 COLEBROOKE, *Essai sur la phil. des Hind.*, *trad. par Pauthier*. Paris, 1834, p. 9, 17, 34, 35.

nom. J'exposerai ailleurs les raisons qui me font penser que la Prakriti de Capila est la nature entendue au sens panthéistique, et qu'en conséquence, elle contient un élément divin. Je pense donc que l'athéisme pur est étranger à l'Orient, du moins à ne parler que des écoles et des doctrines qui ont fait quelque bruit dans ces pays lointains.

Quelle que soit l'idée exprimée par le Premier ontologique, elle ne peut être simple ; il faut qu'elle soit composée de plusieurs concepts, et ceux-ci, à leur tour, doivent être unis entre eux et former un tout organisé, pour pouvoir faire une idée unique. De plus, cet organisme ne peut subsister, si parmi les divers concepts dont il est le résultat, il n'y en a pas un qui prédomine, comme principe et source des autres. Or, si ce concept principal du Premier ontologique ne précède les autres notions que dans l'ordre logique, il se change de toute nécessité en un Premier psychologique; et là est la cause pour laquelle les métaphysiciens panthéistes dont nous parlons, sont contraints de sortir de l'ontologie pure et de devenir psychologistes. Pour moi, je dis que si la recherche du Premier ontologique conduit nécessairement à celle du Premier psychologique, cela montre que les deux Premiers n'en font, en substance, qu'un seul, et que la première chose est aussi la première idée. Et en effet, il ne peut en être autrement, puisque toute chose est un concept, et que tout concept est une chose. En conséquence, puisqu'il est certain que le Premier psychologique doit produire d'une manière quelconque tous les concepts, et le Premier ontologique toutes les choses, il faut que les deux Premiers s'unissent de toute nécessité, et qu'ils n'en fassent qu'un. La séparation des deux Premiers a enfanté le psychologisme, et a ruiné la philosophie tout entière, comme on le verra par la suite de mon travail. La réunion des deux Premiers en un seul nous fournit le Premier philosophique, qui est véritablement absolu, c'est-à-dire, principe du réel et de l'intelligible.

Les philosophes qui ont travaillé à la recherche du Premier psychologique, soit pour organiser le Premier ontologique, soit pour résoudre une question de psychologie, se divisent en un grand nombre de sectes très-différentes les unes des autres, sinon pour le fond, du moins pour la forme. (Je n'exclus pas et je ne dois pas exclure du nombre de ces philosophes les fondateurs de religions.) Je n'entreprendrai pas de donner l'exacte énumération de toutes les idées qu'on a baptisées du nom de premières; il faudrait un trop long travail, et il n'est pas, d'ailleurs, strictement nécessaire au but que je me propose. Mais je ne crois pas m'écarter de la vérité en réduisant les principales de ces idées aux suivantes : l'Un, le Nécessaire, l'Intelligent, l'Intelligible, l'Incompréhensible, le Bien, l'Infini, l'Universel, l'Immense, l'Eternel, la Potentialité absolue, l'Acte pur et libre, la Cause, la Substance, l'Absolu, l'Identique et l'Etre. Or, une analyse facile, que chacun peut faire de soi-même, démontre que les treize premiers de ces concepts ne peuvent être Premiers psychologiquement. Spinosa et les panthéistes allemands ont donné plus de vogue aux idées de Substance, d'Absolu et d'Identité. Mais ces idées sont secondaires, puisqu'elles sont relatives; la première a une relation avec les qualités et les modes qui la présupposent; les deux autres impliquent l'idée même de relation en général, puisqu'elles expriment la privation. Or, un concept relatif, résultant de deux concepts antérieurs, ne peut être premier. Reste le concept de l'Etre; celui-ci constitue le Premier psychologique, et par contre le Premier philosophique, selon la remarque que j'ai faite précédemment. Que l'Etre soit le Premier philosophique, c'est une opinion qui remonte aux temps primitifs, comme nous le verrons ailleurs. Parmi les modernes qui l'ont expressément professée, le plus illustre est, sans contredit, Nicolas Malebranche, que ses compatriotes négligent, pour emprunter à l'Allemagne des fantômes, ou à Descartes des frivo-

lités, qu'ils préfèrent aux doctrines du plus grand philosophe que la France ait eu jusqu'aujourd'hui (1). Je ne parle pas de quelques Allemands qui n'ont ressuscité cette idée qu'en apparence, en l'altérant et en la discréditant par les folies du panthéisme. De nos jours, l'illustre Antoine Rosmini, dans son *Nouvel Essai sur l'origine des idées* [1], a renouvelé en partie l'opinion antique, et apporté dans cette question, qui fait le thème principal de son livre, une profondeur et une sagacité rares dans notre temps. Comme analyse psychologique, son travail sur l'origine des idées surpasse en perfection les travaux précédents, et il est, sans nul doute, utile à la science : car, avant lui, nul n'avait fait un examen aussi complet et aussi subtil du Premier psychologique, en tant qu'il ressort de la réflexion. Mais la réflexion ne suffit pas à la philosophie ; elle ne suffit pas même à la connaissance analytique de l'esprit, qui ne peut dissiper les erreurs, ni atteindre son but, même dans le cercle de la simple observation, si elle ne s'appuie sur les principes et sur les conclusions d'une science plus élevée. Et c'est, à mon avis, ce que n'a pas fait Rosmini : en suivant la méthode des psychologistes, il a, comme observateur analytique, enrichi la science de nouvelles conquêtes ; mais il lui a nui comme ontologue, en ne la ramenant pas à cette hauteur à laquelle les anciens l'avaient élevée. Il n'en mérite pas moins pour cela d'être loué à juste titre : car ici, c'est à la méthode qu'il faut attribuer la perte, et au génie qu'il faut rapporter le gain ; l'une est la faute du temps, l'autre la gloire du philosophe. Que si l'on me demande pourquoi l'illustre auteur a suivi une méthode vicieuse, je répondrai qu'il n'est pas donné aux meilleurs esprits de s'affranchir entièrement des préjugés de leur siècle. Je vais exposer les raisons qui me font parler de la sorte ; car je sais que j'ai affaire à un de ces hommes qui ne

1 Le 1er volume a été traduit et publié en français, par l'abbé André, du diocèse de Bayeux. Paris, Waille, 1842. (*N. d. T.*)

s'offensent pas de voir un autre homme être en désaccord avec leur opinion, par amour de la vérité, et exposer les motifs pour lesquels il ne pense pas comme eux [1]. Je suppose que le lecteur connait l'ouvrage de l'illustre psychologue; sans cela, il ne pourrait comprendre mes paroles; car je suis obligé de m'assujétir à une concision rigoureuse, et de ramener à quelques propositions les arguments que je combats.

La doctrine de Rosmini, en tant qu'elle a trait au sujet qui m'occupe, peut se réduire à cette proposition fondamentale : le Premier psychologique n'est pas identique au Premier ontologique. C'est en cela, selon moi, que consiste en substance la partie erronée de son système. Mais comme les termes dans lesquels je formule cette proposition sont différents de la manière de parler de l'illustre auteur, comme il me faut aussi examiner, outre le principe, quelques-unes de ses conséquences, je réduirai la théorie rosminienne aux quatre points suivants :

1° Toutes les idées tirent leur origine de l'idée de l'Etre [2].

2° L'idée primitive de l'Etre représente seulement l'Etre possible [3].

3° La perception de l'existence réelle des choses créées est une opération du jugement, par laquelle il se fait une équation entre l'idée de l'Etre possible, et la perception sensitive [4].

1 Si ces paroles ne font pas beaucoup d'honneur à ma perspicacité, en ce qu'elles montrent que je connaissais mal les Rosminiens, elles témoignent du moins de la loyauté et de la courtoisie de mes procédés, et c'est pour cela que je les conserve. (*Note de la seconde édition.*)

2 ROSMINI, *Nuov. Sag. sull'orig. delle idee*, sez. 4, Milano, 1837, tom. II.

3 *Ibid.*, part. I, cap. 2, 3; part. 2, cap. 5; part. 6, cap. 2, tom. II, et alibi passim.

4 *Ibid.*, sez. 5, part. 2, cap. 4; part. 4, 5, tom. II, sez. 6, part. 3, tom. III, et al. pass.

4° Le concept de la réalité de l'Etre absolu, c'est-à-dire, de Dieu, ne s'obtient pas immédiatement et par intuition, mais seulement d'une manière médiate et par démonstration 1.

Examinons ces quatre principes :

I. *Toutes les idées tirent leur origine de l'idée de l'Etre.*

J'accepte cette première proposition avec les restrictions que je noterai plus tard, et que je ne pourrais signaler ici sans les faire précéder d'autres réflexions.

II. *L'idée primitive de l'Etre représente seulement l'Etre possible.*

Si cette assertion était vraie, il s'ensuivrait que l'idée du possible précède l'idée du réel, conséquence qui répugne d'abord à l'ordre psychologique. En effet, suivant la marche naturelle de l'esprit, l'abstrait est subséquent au concret et il naît de lui ; donc la connaissance concrète du réel doit précéder la connaissance abstraite du possible. Et si vous admettez un ordre différent dans le premier acte de l'esprit, si vous affirmez que le commencement de l'exercice de l'intellect a lieu d'une manière particulière, je vous dirai que cette marche, quelle qu'elle soit, doit être conforme à l'ordre logique. Or, dans l'ordre logique, le possible présuppose le réel, parce que, sans quelque chose de réel, on ne peut rien concevoir de possible. Si rien n'est, rien ne peut être. Une puissance qui ne serait qu'une pure potentialité, sans acte antérieur, ne serait pas une puissance véritable, elle ne serait rien. De là vient qu'on dit de Dieu qu'il est un acte pur, et son actualité très-pure renferme son infinie puissance. On ne peut d'ailleurs affirmer que la connaissance

1 *Nuov. sag.*, etc., sez. 5, part. 2, cap. 5, sez. 4, part. 6, cap. 2, tom. II, sez. 6, part. 3, cap. 5, sez. 7, tom. III, et al. pass.

de cette vérité soit l'œuvre du raisonnement, en ce sens que celui-ci remonterait de l'idée du possible à l'idée du réel. Car le contraire arrive, et l'esprit descend du concept du réel à celui du possible. Pour le prouver, supposons que nous n'ayons en effet d'autre idée que celle du possible, et dites-moi si cette possibilité, comme telle, est réelle ou seulement apparente. Si c'est une simple apparence, le principe de la connaissance humaine est détruit, et le scepticisme est inévitable. Si c'est une réalité, il est clair alors que le premier concept ne représente pas un possible pur, mais une réalité. En effet, un possible réel, comme possible, est réel absolument, à moins qu'on ne le rapporte à une réalité antérieure, dont il soit l'abstraction; or, cela n'a pas lieu ici, puisque au contraire nous parlons du premier concept. Une possibilité pure, pour n'être pas vaine, doit être une parfaite réalité; car elle est, je ne dirai pas réelle, mais nécessaire; et par le fait, tout le monde s'accorde à admettre la nécessité des possibles, considérés comme tels. Or, si le possible apparaît à l'intuition de l'homme comme réel, il est clair que le concept primitif doit être le réel et non le possible; car le réel, même seul, est réel, c'est l'abstraction qui le fait possible, tandis que le possible entièrement isolé ne peut devenir réel, et est impossible. Il est donc contraire à l'ordre logique de faire naître la première idée du réel, de l'idée du possible, et de supposer que celle-ci peut exister sans celle-là.

Peut-être va-t-on me demander de quelle manière l'idée du possible naît de celle du réel. Voici ma réponse : le possible n'étant que le réel en tant qu'il est pensé, naît de la réflexion de l'esprit sur le premier concept de la réalité. En effet, quand l'homme a eu l'intuition du réel, il a la faculté de repenser ses propres actes intellectuels; en conséquence, il peut fixer son esprit sur l'intuition elle-même et la saisir par l'attention. Dans cet acte réflexif, l'objet immédiat de la

pensée est la pensée elle-même, c'est-à-dire l'intuition ; et, comme l'intuition appréhende la réalité, il s'ensuit que l'acte réflexif ne peut appréhender l'acte intuitif sans percevoir encore le réel qui lui est conjoint ; il le perçoit non plus en lui-même, car alors l'acte réfléchi ne différerait pas de l'acte direct, mais il le perçoit dans l'intuition. Or le réel, considéré dans l'intuition par la réflexion, perd l'individualité qui le fait réel, et il ne conserve plus que cette forme abstraite et générique qui le fait possible. La transformation psychologique du réel en possible résulte donc de l'union de la réflexion avec l'intuition : la relation de l'objet avec la réflexion donne lieu à l'idée du possible, comme la relation de l'objet avec l'intuition produit la notion du réel. Donnons une comparaison. J'ai, par exemple, devant les yeux un corps triangulaire : j'acquiers, en le regardant, l'idée d'un triangle réel. Mais si ensuite je repense cette idée, et que je considère le triangle non plus hors de moi, mais dans mon esprit, j'ai l'idée du triangle possible, parce que l'idée de ce triangle peut s'appliquer à un nombre infini de triangles réels. En un mot, l'idée du réel devient l'idée du possible en perdant sa concrétion et en devenant abstraite, et cette abstraction est l'œuvre de la réflexion.

Par rapport à l'esprit qui la possède, l'idée doit être considérée dans deux moments divers, savoir, le premier acte intellectuel et le second. Le premier acte est l'œuvre de l'intuition, le second est le travail de la réflexion. Dans le premier, l'Etre apparaît comme réalité pure, très-simple, absolue, nécessaire, parfaite. Dans le second, il apparaît comme possible. Or la possibilité présuppose la réalité absolument de la même manière que la réflexion présuppose l'intuition. Il y a proportion et correspondance parfaites entre les deux actes psychologiques et les deux états ontologiques. La notion de possibilité implique un travail intellectuel, savoir une abstraction qui répugne à l'intuition, faculté très-simple dont toute

l'œuvre consiste dans la simple contemplation de l'objet, tel qu'il est en lui-même, sans y rien ajouter, sans en rien ôter. Le possible ne peut pas mieux être saisi par l'intuition avec les yeux de l'esprit que vu par les yeux du corps et appréhendé par les sens.

Et en effet, si l'objet de l'intuition était le possible, il faudrait supposer que le possible est réel, ce qui nous ramenerait à notre premier raisonnement. Ou bien il faudrait dire qu'un objet peut exister en qualité de possible seulement, ce qui est absurde. En effet, le terme objectif de l'idée de l'Etre est-il dans l'esprit ou hors de l'esprit ? Si vous répondez qu'il est dans l'esprit, vous ouvrez la porte à toutes les conséquences sceptiques du psychologisme, et la vérité objective des choses est par là détruite à jamais. Mais Rosmini embrasse formellement l'opinion contraire, et il établit que l'idée de l'Etre est une véritable entité distincte de l'esprit, qu'elle est numériquement une pour tous les hommes, immense, éternelle, immuable, absolue [1]. Si donc elle est en dehors de l'esprit, comment peut-elle être un pur possible ? Et si elle est un pur possible, comment pourra-t-elle subsister et apparaître à l'esprit de l'homme ? Comment pourra-t-elle lui communiquer cette lumière intellectuelle dont parle Rosmini, et qui est la mère de l'intuition ? Et puis, quelle chose serait-ce que ce possible pur ? Peut-être est-ce l'idée de l'Etre possible, en tant qu'elle se trouve dans l'Esprit créateur. Mais alors nous aurions l'intuition de l'Etre possible dans l'Etre réel, c'est-à-dire en Dieu, selon la doctrine de saint Augustin, de saint Bonaventure et de Malebranche. Et Rosmini le nie expressément [2]. Je l'avoue,

1 *Il Rinn. della fil. del Mam. esam.*, cap 35, 39, seq. *Nuov. sag.*, sez. 5, part. 2, cap. 5, oss. 4, tom. II ; p. 135.

2 *Il Rinnov della fil. del Mam. esam.*, p. 492, 493, not., 503, 504, 505, 613, 614, 618, 620, 621. — *Nuov. sag.*, tom. II, p. 477 - 480 et alibi pass.

je ne puis comprendre très-bien quelle idée l'illustre auteur se forme de l'entité objective de l'Etre idéal. En effet, dans quelques endroits, il semble le considérer comme un certain milieu entre Dieu et l'esprit humain, comme si la logique permettait d'admettre un milieu de cette espèce (2). Il n'y a point de milieu possible entre le créateur et la créature. Si donc l'Etre idéal de Rosmini n'est pas Dieu lui-même, c'est-à-dire, l'Etre réel, il faut qu'il soit une chose créée; et alors comment peut-il être immense, éternel, absolu, immuable? Et comment aussi éviter le scepticisme? Car les conséquences ontologiques sont les mêmes, soit que vous considériez l'idée de l'Etre comme un sensible interne et une modification de notre esprit, hypothèse expressément rejetée par Rosmini; soit que vous le preniez pour un je ne sais quoi d'externe, mais de contingent, de relatif, et de distinct de Dieu. De plus, comment cet Etre idéal pourrait-il exister hors de notre esprit sans être une chose réelle? La subsistance, selon Rosmini lui-même, étant la réalité, dire que l'Etre possible subsiste et affirmer qu'il est réel, c'est tout un.

Ce qui a induit en erreur un esprit aussi exact que Rosmini, c'est l'emploi de la méthode purement psychologique, qui consiste à traiter des faits internes au moyen de la réflexion seule [1]. Quel est, en effet, le point de départ de la

1 L'illustre auteur avoue lui-même qu'il a suivi cette marche. Voici en quels termes il parle de l'ancienne doctrine catholique :

« Chacun voit que je suis arrivé au même résultat, mais par un autre » chemin. L'école théologique est partie, comme je l'ai dit, de la méditation » de Dieu; j'ai pris simplement pour point de départ la méditation de » l'homme, et je ne me trouve pas moins parvenu aux mêmes conclusions. » Atteindre ainsi le même but par deux chemins opposés, c'est, selon moi, » une confirmation, une seconde preuve de la vérité. En outre, la doctrine » acquiert par là un éclat nouveau, une plus grande évidence, le langage » lui-même plus de précision, et le raisonnement une allure plus ferme et » plus assurée. » (*Il Rinn. della fil.*, etc., p. 408, 409.)

Les conclusions ne sont pas les mêmes, puisque Rosmini n'a pu arriver

réflexion? C'est un acte de l'esprit se repliant sur sa propre intuition et créant par ce retour la pensée réfléchie. Or, nous avons avons vu tout-à-l'heure que l'idée du réel se transforme en idée du possible, quand elle passe de l'acte intuitif dans l'acte réfléchi. Il n'est donc pas étonnant que la pensée, se repliant sur sa propre intuition et y trouvant l'idée du possible, s'y arrête, la regarde comme l'idée première; car elle est telle en effet, à l'égard de la réflexion, et la réflexion est l'instrument approprié aux recherches psychologiques. Mais, sans s'arrêter là, que le psychologiste passe outre, qu'il laisse son instrument pour prendre celui de l'ontologue et marche appuyé sur la réflexion que j'appelle ontologique; qu'il applique sa pensée non plus à l'intuition seule, mais à son objet, c'est-à-dire, à l'Etre, et il le verra tel qu'il est en lui-même, dans sa réalité absolue et très-simple. Seulement, s'il suivait cette marche, le psychologiste deviendrait ontologiste, et cela répugiste aux règles et aux usages du psychologisme.

III. *La perception de l'existence réelle des choses créées est l'œuvre d'un jugement, par lequel on fait une équation entre l'idée de l'Etre possible et la perception sensible.*

Je ne crois pas qu'il puisse y avoir d'équation entre un sensible et un intelligible; car ce sont des éléments tout-à-fait dissemblables, et l'équation suppose identité. Or, comment peut-il y avoir identité entre le sensible comme tel, et l'in-

psychologiquement à autre chose qu'à l'Etre possible. Or l'Etre possible ne peut par lui seul avoir aucune importance en ontologie, ni servir de base à l'intelligible, ni donner aucune valeur objective et scientifique, même aux recherches psychologiques. La diversité de la méthode suivie fait précisément toute la différence. La méthode de Rosmini est excellente et pleine de force, à condition qu'elle ne soit ni première ni unique, à condition qu'elle soit le complément de l'ontologisme, sans vouloir en usurper la place. Par là seulement l'analyse de notre auteur pourra se purifier de ses défauts, s'appuyer sur un fondement solide, et faire avancer la science.

telligible? Si le sensible était identique à l'intelligible, celui-ci serait inutile, et le sensible se manifesterait de lui-même, parce qu'il serait intelligible de sa nature : ce qui donnerait raison aux sensistes. Ils sont donc différents. Mais alors comment peut-il y avoir lieu à une équation entre l'un et l'autre?

Le jugement ne peut exprimer une équation entre deux termes différents, qu'à une condition : c'est que ces deux termes auront entre eux quelque chose de commun, c'est-à-dire, d'identique. Or, ici cette identité ne peut se trouver ailleurs que dans l'élément intelligible. Il faut donc que les deux termes du jugement participent de l'intelligible, qu'ils soient intellectifs, pour que l'identité et par suite l'équation puissent avoir lieu. Mais la perception sensible n'est pas un élément intellectif. Donc l'union de la pure perception sensible avec l'idée de l'Etre possible ne pourra jamais constituer un jugement. — Ici quelqu'un pourra me répondre : Voici comment le jugement a lieu selon Rosmini : l'idée de l'Etre étant continuellement présente à l'esprit, l'esprit voit en elle les sensibles dont il reçoit les impressions, et en les voyant dans l'Etre, il connaît qu'ils sont en réalité, et forme ainsi son jugement. — Mais alors les concepts fantastiques, produits volontaires ou spontanés de la puissance imaginative, devront être pris pour des réalités. Car ils sont aussi vus dans l'être dont nous avons l'intuition continuelle. Pourquoi donc ne croyons-nous pas à leur existence réelle? Il est clair qu'il ne suffit pas de voir les choses à travers l'idée de l'Etre, pour voir clairement leur subsistance; mais il faut leur appliquer cette idée au moyen d'un jugement formel et positif. Or, dites-moi, quelle règle déterminera cette application? Cette règle consiste-t-elle peut-être dans l'impression externe et sensible, différente de l'apparence interne et fantastique? Mais cette assertion renferme un cercle vicieux. Car la première de ces impressions ne diffère de la seconde qu'en tant que l'idée d'existence est appliquée à l'une et non à l'autre.

Il est si peu vrai que la diversité des deux impressions détermine l'application de l'idée de l'Etre, que c'est au contraire l'application de cette idée qui diversifie les deux impressions. En outre, pour appliquer l'idée de l'Etre à l'impression sensible, il faut connaître celle-ci ; car ce n'est pas au hasard ni à tâtons qu'on peut faire une application d'idées. Mais si le sensible est déjà connu, l'idée de l'Etre lui est déjà appliquée, et il serait inutile et ridicule de vouloir recommencer. Résumons-nous : on ne peut imaginer d'équation entre l'intelligible et le sensible en général, ni entre le sensible réel et le sensible fantastique, pour être à même d'en conclure que l'intelligible convient au premier et non au second, sans supposer que le sensible, quel qu'il soit, est un concept ; et la raison, c'est que l'équation ne peut avoir lieu qu'entre deux concepts, et que hors de là elle est tout-à-fait inconcevable. Mais le concept du sensible, comme sensible, répugne, puisque ce qui est senti ne peut être soumis, comme tel, à l'acte de la pensée. Le sensible ne peut être pensé ailleurs que dans l'intelligible. Mais si la chose sentie est un concept, le jugement qui l'unit avec l'idée de l'Etre est déjà fait ; si elle n'est pas un concept, l'équation et le jugement sont impossibles. Dans le premier cas, on tombe dans une pétition de principe ; dans le second, on suppose un jugement formé avec un concept unique, c'est-à-dire, un jugement qui n'en est pas un.

Ce n'est pas tout : l'illustre auteur veut expliquer au moyen de ce jugement l'idée d'existence, qu'il appelle subsistance des choses. Mais comment cette idée peut-elle sortir du jugement en question, supposé qu'il soit possible ? D'un côté, nous avons une impression sensible pure et simple ; de l'autre le concept de l'Etre possible, ni plus ni moins. Unissez les deux termes ; qu'en résultera-t-il ? L'idée d'une impression possible, et rien de plus. Les deux termes ne peuvent donner ce qu'ils n'ont pas en eux-mêmes. Entre l'existence et la pos-

sibilité de l'existence s'ouvre un immense abyme, que peut seule combler la toute-puissance du Créateur. D'où sort donc l'idée d'existence? Est-ce du possible? Non, sans doute. — Est-ce de l'impression? Mais l'impression n'a rien d'intellectif, elle n'est point un concept et elle n'en peut produire aucun, si ce n'est dans l'hypothèse contradictoire du sensualisme, à laquelle on ne songe plus, et pour laquelle Rosmini professe la plus grande aversion. — C'est donc de l'union du possible avec le sensible que sort notre idée d'existence? Mais réunis, les deux termes pourront-ils nous donner ce qu'ils n'ont pas séparément?

D'après plusieurs passages de Rosmini, l'idée de subsistance, comme telle, est le simple concept de l'Etre possible; entaut qu'elle s'en distingue, elle n'est point une idée, mais un jugement. Or, il est clair que le mot *subsistance* ou *existence* n'exprime un jugement qu'autant qu'il représente un concept. Expliquons donc l'origine du concept. Un jugement peut s'appeler concept en tant qu'il est une idée composée, renfermant les notions séparément exprimées par les termes de la proposition. Or, quels sont les termes du jugement rosminien? Le sensible et le possible, et rien de plus. Mais nous venons de voir que ces deux termes réunis ne peuvent produire l'idée d'existence; donc celle-ci ne peut non plus être un jugement.

Il faut bien se garder de confondre *l'idée* de subsistance avec la *subsistance* même. A mon avis, Rosmini a ouvert la porte à cette grave erreur, en disant que lorsqu'on conçoit la subsistance d'une chose, l'élément intellectif est uniquement l'idée de l'Etre possible. Si cela était vrai, voici quelles conséquences s'ensuivraient : l'idée de notre esprit exprimée par le mot *subsistance* serait la subsistance même de l'objet. En effet, chacun le voit, les mots *Etre possible* et *subsistance* ne sont pas synonymes, et en conséquence, ils ont une signification au moins en partie différente. Or, où se trouve.

la différence? C'est évidemment dans l'idée du réel exprimé dans le second de ces deux mots et non dans le premier. Si donc l'idée du réel ne fait point partie de l'élément intellectuel, mais de l'objet, il s'ensuit que l'idée du réel et le réel sont tout un; ce qui est pour l'esprit impossible à concevoir. Eh bien! c'est sur cette confusion que se fonde le raisonnement de l'illustre auteur. En effet, selon lui, la certitude de la subsistance des corps est l'œuvre d'un jugement dont les éléments sont l'idée de l'être possible et la pure impression sensible; donc il suppose l'identité de la subsistance et de l'idée de cette subsistance; mais, si nous entendons bien le sens du mot *subsistance,* il est clair que l'idée, comme telle, et la chose signifiée sont différentes. Or, comment peuvent-elles l'être, si l'idée de l'être possible est le seul élément intellectuel qui entre dans cette opération?

Le point que nous examinons ici a trait à une question très-grave et très-difficile dont la philosophie moderne a oublié même l'énoncé : quels sont l'origine et le siége de l'idée de la concrétion et de l'individualité des choses? En effet, si toute idée est générique, ainsi que le croit Rosmini, comment peut-on concevoir le concret et l'individuel? Pour se tirer de là, l'illustre auteur s'est vu contraint de nier que l'idée du concret et de l'individuel fût une véritable idée, et il en a fait un simple jugement. Mais, on le voit par le raisonnement qui précède, cette solution ne peut se justifier en aucune manière. L'homme a une véritable idée de la réalité individuelle, c'est-à-dire, de l'existence. Or qui la lui donne? Est-ce la sensation ou le sentiment? Mais ces facultés ne nous révèlent que des modifications et des qualités subjectives. Est-ce la perception des Ecossais? Mais cette perception seule ne suffit pas; car elle ne nous révèle pas les forces, c'est-à-dire, les substances et les causes créées, auxquelles néanmoins se réduisent finalement les existences. Est-ce l'idée du possible? Mais le possible ne

peut donner le réel. Sont-ce des abstractions d'un autre genre? Mais les abstractions ne précèdent pas la notion du concret, elles la suivent; elles présupposent ce concret et ne peuvent le produire. Il faut donc admettre que le concret et l'individuel sont perçus au moyen d'une intuition spéciale, directe, et analogue à la perception écossaise, dont cependant elle diffère, en ce qu'elle nous révèle, non la simple écorce des choses, mais leur substance et leur réalité. Je tâcherai de résoudre dans peu ce problème; je me contente ici d'en indiquer la solution, afin que mon raisonnement ne puisse donner à personne lieu de conclure que je veux faire dériver exclusivement l'idée de subsistance de celle de l'Etre réel, parce que j'ai substitué le réel au possible, comme objet immédiat de la perception intuitive. Ce procédé serait faux et menerait droit au panthéisme, comme on le verra bientôt. Il est bien vrai que nous voyons chaque chose dans l'Etre réel présent à notre pensée, mais cet Etre n'est pas l'idée immédiate dont nous déduisons l'existence réelle des objets créés. En effet, l'Etre perçu par l'intuition n'est pas seulement réel, mais il est encore nécessaire et absolu. Si donc nous affirmions l'existence réelle des choses en vertu de ce simple concept, il nous faudrait conclure que toutes les choses sont des modifications divines, et subsistent nécessairement; ce serait tomber dans le panthéisme. Ce n'est donc pas en appliquant aux choses finies l'idée de l'Etre réel et absolu, que nous en acquérons la connaissance.

IV. *Nous n'avons pas l'idée de la réalité de l'Etre, c'est-à-dire, de Dieu, d'une manière immédiate et par intuition, mais seulement d'une manière médiate et par démonstration.*

Cette proposition est la conséquence nécessaire des deux précédentes. Rosmini rejette expressement[1] l'opinion de saint Bonaventure, qui considère Dieu comme objet immédiat de

1 Voyez la note 2 à la fin de ce volume.

la perception intuitive (3), et certainement cette opinion ne peut être admise si l'intuition n'atteint que l'être possible. Dans ce cas, la démonstration est le seul moyen par lequel on puisse acquérir la connaissance de l'Etre souverain. Mais pour que la démonstration soit bonne, elle doit être basée sur une synthèse antérieure; car la déduction est un procédé artificiel de l'intelligence, dans lequel l'esprit reproduit à sa manière ce qu'une perception primitive lui avait déjà fait connaître auparavant; c'est plutôt la manifestation du connu que la découverte de l'inconnu. Comme l'analyse et l'induction, la synthèse rationnelle et la déduction ont besoin de s'appuyer sur une connaissance fondamentale qui se développe, et soit semblable au fond à celle qui la suit, bien qu'elle en diffère par la forme. La principale différence consiste en ces deux points: 1° le raisonnement soit par déduction soit par induction se fait dans le temps et successivement; au contraire, ce que j'appelle synthèse primitive est une opération instantanée; la marche chronologique lui est inconnue, elle consiste en une intuition simple et immanente. 2° Dans le raisonnement par synthèse et par analyse, l'esprit donne au vrai une forme subjective, en le décomposant et le recomposant, en l'arrangeant selon ses propres lois, sans toutefois en altérer l'intime substance; au contraire, dans la synthèse primitive, l'esprit ne met rien du sien, sinon l'intuition; il est simple spectateur de l'objet qui lui est présent, et il le contemple tel qu'il est en lui-même, sans y rien ajouter, sans en rien ôter. Loin de mettre obstacle à la connaissance de Dieu par voie de démonstration, mon opinion appuie ce procédé, parce que la démonstration ne peut avoir de valeur, si elle ne tire sa force d'une intuition précédente. Les preuves de l'existence de Dieu sont *a priori* ou *a posteriori*. Or, comme elles se fondent les unes et les autres sur un syllogisme dont la mineure contient un simple fait contingent, externe ou interne à l'esprit, elles ne pourraient avoir une valeur apodictique et absolue, si le pro-

cédé démonstratif qui base le vrai sur le fait, n'avait été précédé d'une intuition au moyen de laquelle le fait se trouve enté sur le vrai. Ce point sera bientôt éclairci.

Il ne faudrait pas croire que l'intuition soit parfaite ni qu'elle attaque le contraste, profondément philosophique, établi par la révélation entre la connaissance exquise de la vie à venir et celle de la vie terrestre, si grossière, si imparfaite, si tronquée, *per speculum et in enigmate*[1], comme parle l'apôtre. La perfection de l'intuition humaine n'existe qu'en puissance dans la vie présente : l'acte de cette connaissance est vicieux et défectueux de toutes parts, pareil aux premiers mouvements, aux premiers essais d'une force naissante et encore novice. C'est pour cela que l'Idée est bilatérale : l'une de ses faces est l'intelligible, c'est-à-dire, l'Etre réel et absolu; l'autre est le sur-intelligible, c'est-à-dire, l'intime essence de cet Etre. Nous appréhendons le sur-intelligible, parce que nous avons le sentiment instinctif de notre puissance d'appréhension, qui passera à l'acte quand tout obstacle sera éloigné. La connaissance énigmatique (*in enigmate*), à laquelle saint Paul fait allusion, renferme l'incompréhensibilité présente des choses; et la connaissance indirecte (*per speculum*) est la science analogique, que nous pouvons avoir en partie de l'incompréhensible au moyen des déductions rationnelles ou de la révélation. En effet, l'analogie est une espèce de miroir intellectuel qui fait connaître imparfaitement une chose en une autre, comme dans une glace ternie, qui en réfléchit l'image obscurcie et pleine d'ombres[2]. Il suffit ici d'indiquer ces choses sur lesquelles nous reviendrons.

Le Premier philosophique est donc l'Etre réel, qui, comme idée-mère, et cause première de toutes choses, réunit les propriétés des deux autres Premiers. Dans cette locution

1 I Cor., XIII, 12.
2 Voyez les passages de Gerson cités dans la note 3 de ce volume.

composée *Etre réel*, le premier mot indique particulièrement le rapport psychologique, et le second le rapport ontologique; toutefois les deux concepts se pénètrent mutuellement l'un l'autre et s'unissent parfaitement. Cette locution pourrait être rendue par le mot Etre, puisque l'Etre pur et simple n'est pas l'être possible, mais bien l'Etre réel et absolu. Nous le prendrons souvent en ce sens, et nous nous contenterons d'y ajouter l'épithète de réel toutes les fois qu'il pourrait y avoir équivoque.

Maintenant que nous avons examiné en quoi consiste le Premier philosophique, arrêtons-nous un instant à considérer l'intuition, c'est-à-dire, ce premier acte de l'esprit qui le perçoit. Mon intention n'est pas d'exposer ici la théorie de cette intuition : elle fait à elle seule une science entière. Je me bornerai à faire remarquer quelques points de la doctrine rosminienne, dans lesquels l'illustre auteur s'éloigne de la vérité. Nous l'avons vu tout-à-l'heure, il regarde l'idée primitive de l'Etre comme abstraite, générique, représentant le possible pur, et il considère la persuasion que nous avons de la subsistance des corps, non pas comme une idée, mais comme l'effet d'un jugement. Ces deux assertions ont leur source dans une troisième erreur qu'on rencontre à chaque page de ses œuvres : je veux dire, la confusion de l'idée réfléchie avec l'idée intuitive, que plusieurs appellent perception, dans le sens donné à ce mot par l'école écossaise. La perception ou idée directe est l'intuition ou l'appréhension immédiate de l'objet; l'idée réfléchie est l'intuition de l'intuition, la perception de la perception, l'œuvre de la pensée se repliant sur elle-même. Le terme de l'intuition ou de l'appréhension immédiate est l'objet en lui-même, c'est-à-dire, l'objet fini ou infini, mais toujours réel, concret, positif, individuel. Le terme de la réflexion est l'intuition, et par elle, l'idée de l'objet, non pas tel qu'il est en lui-même, mais abstrait, généralisé, dépouillé de toute individualité et réduit

à la condition de pur possible. En conséquence, l'idée directe ou la perception et l'idée réfléchie ont cela de commun, qu'elles sont l'une et l'autre un acte de la pensée, et que leur objet est le même au fond ; mais ce qui les différencie, c'est la manière dont elles l'appréhendent. L'une le saisit tel qu'il est en lui-même, dans son état concret, et comme réel ; l'autre l'atteint dans son abstraction et comme pouvant être pensé, c'est-à-dire, possible, et tel qu'il est dans l'esprit ; car la possibilité des choses consiste en ce qu'elles peuvent être pensées. Or, Rosmini confond en premier lieu l'idée réfléchie avec la perception, et il donne à celle-ci les propriétés de la première, en la considérant comme le pur concept de l'être possible, abstrait, générique ; tandis qu'il est évident, d'après ce qui précède, que ce dernier concept est purement réfléchi, et qu'il présuppose l'intuition immédiate de l'objet, c'est-à-dire, de l'Etre dans sa réalité concrète et individuelle. En outre, Rosmini confond encore la perception des sensibles avec la sensation et avec le sentiment, quand il attribue au sensible le concept de l'individualité des choses. Cette conséquence est très-vraie, si toute idée ou perception est abstraite et générique ; car l'abstrait et le générique ne peuvent produire le concret et l'individuel, qui est leur contraire le plus formel ; mais elle est fausse, si l'homme perçoit les sensibles au moyen d'une intuition aussi immédiate et directe que celle qui lui fait appréhender l'Etre réel. Cette connaissance immédiate des sensibles est la perception des philosophes écossais, et je la crois, un fait indubitable, légitimement appuyé sur une observation attentive. Il est vrai que la perception des Ecossais ne suffit pas seule à nous donner une entière connaissance des choses sensibles, tant spirituelles que matérielles, puisqu'elle ne nous révèle que les propriétés sensibles, sans l'élément intelligible au moyen duquel nous les concevons comme substances et causes. La perception de l'école d'Edimbourg ne suffit donc pas pour expliquer pleine-

ment le concept de l'existence des corps, et il est besoin de recourir à un autre principe dont nous parlerons bientôt. La perception de Reid est la même au fond que la *perception sensible corporelle* de Rosmini. Celui-ci fait observer avec justesse qu'elle ne donne pas par elle-même la connaissance des corps, et qu'il nous faut en outre un élément intellectuel, résidant, selon lui, dans l'idée de l'être possible. Mais l'être possible, abstrait, générique, peut-il donner l'idée d'individualité? Non, sans doute. Donc, conclut Rosmini, nous admettons l'individualité, non pas en vertu d'une idée, mais au moyen d'un jugement. Conclusion insoutenable pour les raisons susdites, puisqu'après tout, le nom même d'individu, que nous employons si fréquemment, doit exprimer une idée déterminée; et l'on ne peut avoir cette idée que moyennant une intuition de l'individualité elle-même, intuition semblable à l'intuition primitive de l'Etre réel, connaturelle à notre esprit.

Nous avons présupposé jusqu'ici que l'Etre réel est concret, particulier, individuel. Cette opinion a besoin d'être éclaircie. L'idée de concret, de singulier, d'individuel est composée de deux éléments, l'un positif, l'autre négatif. L'élément positif est ce qui est affirmé et pensé, quand on entend prononcer ces mots, c'est quelque chose qu'on ne peut définir, parce que toute définition le rendrait moins clair. En un mot, c'est ce qu'on a devant l'esprit, quand l'Etre et le réel sont perçus en eux-mêmes, par un acte direct et immédiat. L'élément négatif est la limite, la contingence, l'imperfection. Tous les concrets, les singuliers, les individus créés sont imparfaits, parce qu'ils sont finis, et finis, parce qu'ils sont contingents; de là vient aussi leur variété et leur pluralité. Mais quand nous appliquons à l'Etre réel increé les notions de singularité, d'individualité et de concrétion, il faut en écarter l'élément négatif, parce que l'Etre est absolu et infini. D'où il suit que l'Etre peut aussi être dit abstrait, général et

universel, en ce sens que ces idées expriment l'absence de l'élément négatif renfermé dans les notions contraires. L'Etre est donc abstrait et concret, général et particulier, individuel et universel tout à la fois, mais sous des points de vue différents, et différemment des créatures, parce que, s'il possède l'élément positif contenu dans chacune de ces notions, il ne possède pas l'élément négatif qui les accompagne. Il est concret et individuel, en ce sens qu'il est souverainement réel et positif; il est abstrait et universel, parce qu'il est pur et simple, c'est-à-dire, dégagé de toute forme, infini, absolu. La concrétion et l'individualité, c'est le réel sans l'Etre; l'abstraction et la généralité, c'est l'Etre sans le réel; les premières propriétés appartiennent aux existences réelles, les secondes à l'être possible. Les choses créées naissent des unes, les idées réfléchies viennent des autres. La division du concret et de l'abstrait, de l'individuel et du général, est l'analyse de l'Etre réel; l'Etre réel est la synthèse de ces propriétés (4).

En faisant ces remarques, j'ai voulu démontrer comment notre Premier psychologique, loin d'être une pure abstraction, est la réalité même; comment il n'a rien d'abstrait, sauf la simplicité, la pureté intrinsèque de sa nature; et loin de s'opposer à la réalité, cette pureté est au contraire nécessaire pour constituer la réalité à l'état suprême et absolu. L'homme certainement ne débute point par l'abstraction; cette seule remarque suffit pour prouver que l'idée de l'être possible ne peut ouvrir à l'homme la porte de la science; car ce concept a pour base celui de l'Etre réel, que la réflexion a rendu abstrait, en séparant mentalement la réalité objective de la notion de l'Etre lui-même. Il est vrai que la plupart des philosophes modernes considèrent aussi comme abstraite la notion de l'Etre pur, c'est-à-dire, de l'Etre réel; de là vient cette maxime, répétée dans cent auteurs, que l'idée de l'Etre est une pure abstraction. Cela est très-

vrai, si l'on parle de l'être possible; mais si on l'applique à l'Etre réel, c'est comme si l'on disait que l'espace infini est rond ou carré, ou de toute autre forme; en effet, l'Etre en soi est le principe de tout, il est la source de la concrétion non moins que de l'abstraction. La logique moderne a une étrange peur de changer les abstraits en concrets, et en cela elle a raison; mais elle se met fort peu en peine de changer les concrets en abstraits: or, c'est là un autre défaut plus grave encore que le premier, et qui le précède pour l'ordinaire. En effet, la vérité primitive est concrète en elle-même, bien que, par rapport à nous, elle renferme le germe des abstractions; l'homme doit donc changer le concret en abstrait, pour pouvoir convertir l'abstrait en concret. En conséquence, quand la seconde conversion suit la première, on détruit le travail fait auparavant, et l'on rétablit, au moins en partie, les choses dans leur état originel et primitif. Ainsi, par exemple, les réalistes du moyen-âge, avec leur *humanité*, leur *arboréité*, leur *socratéité* et autres rêveries semblables, les réalistes s'efforçaient de recomposer, au moins dans les termes, la réalité de l'Etre, que les abstractions péripatéticiennes du nominalisme avaient détruite; il est bien vrai pourtant que, dans leur entreprise, on doit louer l'intention plutôt que le résultat. C'est donc un mal de transformer le concret en abstrait, et un mal sans contre-poids, puisque c'est annuler la vérité primitive; la méthode opposée, au contraire, est un mal qui peut amener un bien, quand elle renouvelle, au moins en partie, la vérité précédemment répudiée.

Le discours dans l'homme est une succession perpétuelle de synthèse et d'analyse, et le travail de la réflexion est une continuité d'abstractions et de concrétions. Bien ou mal faire, bien ou mal alterner, bien ou mal enchaîner ces opérations, voilà ce qui constitue la bonne ou la mauvaise méthode scientifique. Il faut distinguer deux espèces d'abstraction et de composition, l'une légitime et naturelle, l'autre illégitime et

contraire à la nature. La mauvaise abstraction consiste à disjoindre les éléments qui doivent être unis, et à détruire la synthèse naturelle des réalités. La mauvaise abstraction entraîne après elle la mauvaise composition, qui accouple les éléments opposés, fabrique une synthèse mentale en opposition avec la synthèse réelle, et engendre véritablement un fantôme trompeur, semblable à la Maïa des écoles indiennes. L'abstraction légitime démembre la synthèse imaginaire et fantastique, et elle débarrasse la synthèse légitime des éléments confus et discordants. Enfin, la synthèse légitime réunit les éléments homogènes; elle refait, ou, pour mieux dire, elle reconnaît la synthèse réelle de l'Idée et de la nature. Or, l'abstraction qui sépare l'Etre et l'Un des existences et du multiple, en détruisant l'œuvre fantastique de l'imagination qui les a identifiés; et la composition qui rétablit l'intelligible d'après le modèle de l'Etre, le sensible d'après le modèle de l'intelligible, cette abstraction et cette composition sont toutes deux bonnes et légitimes. Voilà comment, dans ce cas, le faux abstrait se change en vrai concret par la conversion du faux concret en vrai abstrait.

Comme nous l'avons démontré, l'idée de l'Etre contient un jugement. Il est impossible à l'esprit d'avoir l'intuition primitive sans connaître que l'Etre est; car, dans le cas contraire, l'Etre serait le néant, et l'Etre réel ne serait point réel, ce qui répugne. De plus, la réalité de l'Etre n'apparaît pas à l'esprit comme une chose contingente, relative, qui peut n'être point; mais bien comme nécessaire, absolue, et telle que le contraire est impossible à penser, bien loin d'être possible à faire. En effet, l'homme ne peut penser le néant, et cette impuissance n'est pas purement subjective, elle ne dérive pas de la contradiction qu'il y a à penser sans que l'intelligence ait de terme; mais elle est aussi objective, car l'esprit connaît que le néant est non-seulement impossible à penser, mais aussi impossible en soi. En conséquence, le

jugement dont j'ai parlé peut se traduire par cette proposition : *l'Etre est nécessairement,* pourvu qu'on observe bien que l'idée exprimée par le dernier mot ne fait qu'expliquer une propriété inhérente à l'Etre lui-même, comme tel. Que s'il est souvent opportun d'indiquer ce caractère par une expression particulière, tel qu'est le mot *être nécessaire,* la raison en est que le langage vulgaire a perverti le sens du premier de ces deux mots, comme nous le verrons bientôt, et qu'il peut devenir équivoque quand on l'emploie sans l'autre.

Ce jugement : *l'Etre est nécessairement,* renfermé dans l'intuition primitive, l'esprit ne le prononce pas, comme les autres jugements, par un acte libre et spontané. Ici l'esprit n'est pas juge, il est simple témoin ; il est simple auditeur d'une sentence qui ne vient pas de lui. En effet, si l'esprit était acteur et non simple spectateur, le premier jugement, base de toute certitude et de tout autre jugement, serait subjectif, et le scepticisme serait inévitable. L'auteur du jugement primitif qui se fait entendre à l'esprit dans l'acte immédiat de l'intuition, c'est l'Etre même ; l'Etre, en se posant lui-même en vue de notre âme, dit : je suis nécessairement. Cette parole objective, fondement de toute évidence et de toute certitude, parvient à l'esprit avec l'aide de l'Intelligible, c'est-à-dire, de l'Etre même doué d'idéalité absolue. En effet, l'Etre se révèle lui-même, il montre sa propre réalité à notre esprit, moyennant l'intelligibilité connaturelle à son essence et nécessaire à l'exercice de la pensée dans tout esprit créé. L'intuition reçoit de l'Intelligible la connaissance de l'Etre, et il en tire également sa puissance intuitive ; et, comme l'Etre est l'Intelligible même, il est perçu par notre esprit en tant qu'il se pose en vue de lui, et il se pose en vue de lui en tant qu'il est perçu par lui : l'idéalité et la subsistance s'identifient entre elles. L'esprit exerçant la puissance intuitive, en voyant

l'Etre comme son objet, contemple en lui l'autonomie qui lui est propre. Mais il ne l'affirme pas par un acte volontaire et déterminé, comme cela arrive dans les autres jugements. Car, comme l'acte par lequel il connaît l'Etre renferme l'essence de l'appréhension intuitive, l'affirmation qui en résulte ne procède pas de l'intuition, mais elle jaillit de l'objet lui-même, c'est-à-dire, de l'Etre. Quand la pensée se replie sur elle-même, quand l'intuition primordiale entre dans le domaine de la réflexion, alors il est vrai que l'homme se dit d'abord à lui-même, puis aux autres : *l'Etre est;* mais alors il fait un jugement réfléchi, et non un jugement intuitif. Le jugement réfléchi est volontaire, subjectif, humain ; toutefois il est légitime et il a une valeur objective, parce qu'il est la simple répétition du jugement intuitif, qui le précède, lui donne sa base et son autorité. La raison de l'homme est vraiment, sous ce rapport, la raison de Dieu, et elle est par là en possession d'une autorité sans appel (5).

La répétition du jugement objectif et divin, faite par l'œuvre de la réflexion, est le premier anneau de la philosophie considérée comme art humain; mais cet anneau se rattache à un jugement divin, et il en tire toute sa solidité. D'où il suit que la philosophie a sa base dans la révélation; que, à parler rigoureusement, Dieu est le premier philosophe, et la philosophie humaine est la continuation et la répétition de la philosophie divine. Dieu n'est donc pas seulement l'objet de la science, il en est encore le premier maître ; et il est le maître de la science, parce qu'il est l'Intelligible. Le travail philosophique ne commence pas dans l'homme, mais en Dieu; il ne remonte pas de l'esprit à l'Etre, mais il descend de l'Etre à l'esprit : voilà la raison profonde qui démontre la vérité de l'ontologisme et l'absurdité du système contraire. Avant d'être une œuvre humaine, la philosophie est une création divine, et les psychologistes, en dérobant à la philosophie son céleste appui, en la pre-

nant hors de l'Etre, en font une simple invention artificielle de l'homme, la condamnent à un douloureux scepticisme, et lui assignent le néant pour base et pour couronne.

Entre le jugement divin, primitif, et le jugement humain, secondaire, en d'autres termes, entre l'intuition et la réflexion, il est un terme moyen : c'est la parole. Par elle la vérité intuitive se rend accessible à la faculté de repenser, et l'homme est en état de se répéter à lui-même et aux autres le jugement de Dieu. Mais la parole qui exprime la réalité de l'Etre, a été créée par l'Etre lui-même; elle est une seconde révélation, ou, pour parler plus exactement, elle est la révélation primordiale revêtue d'une forme par le révélateur lui-même; c'est une proposition qui exprime humainement le jugement divin. La réflexion, munie de cette proposition objective, s'approprie le jugement qui y correspond; elle le répète, le développe et construit avec son aide le travail scientifique. Par où l'on voit que *le jugement divin est exprimé par une proposition divine comme lui, dont la répétition réfléchie constitue le principe, et dont le développement constitue le progrès de la philosophie humaine.* J'indique en courant ce que j'ai déjà expliqué en partie, et ce que j'expliquerai mieux par la suite, et je le fais pour montrer comment les idées que j'expose successivement s'enchaînent entre elles et forment un système unique.

Dans le jugement dont j'ai parlé, nous avons le principe de la formule idéale. Mais, je l'ai remarqué précédemment, cette formule doit être une proposition renfermant trois concepts différents. Or, dans la proposition énoncée, le concept est unique, et les trois termes résultent de sa réduplication. Il nous faut donc chercher un autre jugement qui, uni au premier, puisse nous fournir les trois notions exigées. Cette recherche se fonde sur un *postulatum* qui trouvera dans la solution elle-même la preuve de sa légitimité.

Le nouveau jugement que nous cherchons doit s'enchaîner

au premier, et former avec lui un jugement unique ; car autrement, la formule idéale se composerait de deux jugements distincts, et au lieu d'une formule, nous en aurions deux. La formule idéale est organique ; toutes les parties doivent s'enchaîner logiquement entre elles, et former un seul tout. Il faut donc commencer nos recherches par l'examen d'un concept qui, d'une part, soit substantiellement différent du concept de l'Etre, et qui, de l'autre, ait avec lui une connexion intrinsèque.

Le langage nous fournit un mot dont le sens est uni par une étroite parenté au concept de l'Etre, comme l'indique l'étymologie du mot elle-même. C'est le mot *existence*, commun à toutes les langues modernes dérivées du latin. Prenons-le sous condition, et voyons si l'on peut avec lui construire la formule idéale dont la recherche nous occupe.

Le mot latin *exsistere* signifie *apparaître, venir au jour, sortir, se montrer* [1] ; et on l'emploie pour signifier la manifestation ou l'éclaircissement d'une chose qui d'abord était comme cachée, enveloppée, renfermée dans une autre, et qui se rend visible au dehors en en sortant. Tel est le sens propre et étymologique de ce mot, et il a donné lieu au sens métaphorique dans lequel on emploie le mot *existence* dans notre langue vulgaire. Le sens propre du mot italien est, il est vrai, métaphorique relativement au sens du mot latin, puisqu'il applique à l'ordre métaphysique ce qu'en latin on dit seulement de l'ordre physique ; mais, sous un autre rapport, ils se correspondent parfaitement, car dans les deux concepts le passage de la puissance à l'acte se trouve indiqué [2]. L'*exsis-*

1 Forcellini le fait synonyme de *prodire, apparere, exire,* et il le traduit par les mots italiens *uscire* (sortir), *apparire* (apparaître), *venir fuori* (venir au jour). Il remarque que « sæpe ponitur pro *esse*, ita tamen ut aliquem semper motum adsignificet exeuntis, apparentisve, *essere* (être), *comparire* (comparaître). » (*Lexic.* Patav., 1805, tom. II, p. 250.)

2 La Crusca appelle *esistenza l'être en acte*, et *esistente* ce qui est en acte. (*Diz. della lingua ital.* Padova, 1828, tom. III, p. 519.)

tere des Latins indique l'opération par laquelle une chose, d'abord en puissance, commence à être actualisée ; et notre mot *existence* exprime une idée analogue, comme nous le verrons bientôt. La seule différence qu'il y ait entre les deux, c'est que, selon l'ancien mot, l'actualisation de la puissance se fait par voie de simple développement, tandis que le moderne donne l'actualisation comme productive et créatrice ; ainsi sous ce rapport, on peut dire que nous donnons un sens métaphorique au mot que nous a légué la langue latine. Il est vrai que le vulgaire, et bien souvent même les philosophes, font le mot *exister* synonyme d'être, et réciproquement. Ainsi l'on dit : *Dieu existe, le monde est;* mais malgré leur fréquent usage, ces locutions n'ont pas entièrement effacé la première signification (6), et les oreilles délicates le sentent bien. Vico, si ami de l'exactitude philosophique des mots, qu'il connaissait si parfaitement, reproche à Descartes d'avoir dit : *Je pense, donc je suis* (7)[1]. Mais Descartes, dont la pénétration philosophique n'était pas extraordinaire, emploie à chaque instant les deux mots l'un pour l'autre, et il ne paraît pas avoir eu le moindre soupçon de leur dissemblance ; en sorte que la simplicité du philosophe démontre ici l'innocence parfaite de l'écrivain (8).

Outre le rapport de la puissance à l'acte, le mot *exsistere* exprime ou du moins indique encore un autre élément intellectuel dont l'importance est loin d'être nulle, et qu'il ne faut pas omettre. En effet, ce mot se compose, comme chacun le voit, de la particule *ex* et de *sistere*. Or, ce verbe et ses semblables ou ses dérivés expriment, les uns plus, les autres moins directement, ce concept métaphysique si familier aux modernes, qui le rendent par le mot de *substance*. Celui-ci vient du mot latin *substantia* de mauvais style, employé pourtant par Sénèque et par Quintilien, et tellement nécessaire

1 VICO, *Op. lat.* Mediol., 1835, tom. I, p. 106, 107, 135. Cons. *Ibid.* p. 54.

dans les discussions philosophiques, que son absence se fait bien souvent sentir dans les écrits de Cicéron [1]. De là est venu le mot *substratum*, qui plaît à quelques modernes. Dans le mot *exsistere*, le verbe *sistere* indique la substance, et la particule *ex* marque la dérivation; ce mot renferme donc l'idée d'une *substance qui se trouve potentiellement dans une autre, et qui, en vertu de celle-ci, passe à l'état d'actualité, et commence à se régir par elle-même*. Cette synthèse mentale de l'idée originelle correspondante au mot *exsistere*, est suffisamment marquée par l'étymologie de ce mot.

Remarquons encore que, dans son sens propre et matériel, la particule *ex* indique un mouvement du dedans au dehors, comme la particule *in* indique le contraire, c'est-à-dire, ce repos et cette assiette, résultat d'un effort agissant du dehors au dedans. Ce qu'on voit clairement en rapprochant le mot *exsistere* du mot *insistere*. Vient ensuite le sens métaphorique : la particule *ex* donne à entendre l'action par laquelle la cause produit l'effet. Ainsi, dans sa signification métaphorique primitive, qui est pour nous le sens propre, le mot *exister* nous représente à l'esprit l'axiôme de causalité, de la même manière que les mots latins *subsistere, substare*, et notre mot *subsister* nous représentent celui de substance.

Pour résumer tous ces concepts qu'indique le mot *existence*, et qu'il exprime, quand on l'emploie dans son sens le plus propre, nous pouvons dire que l'existence est *la réalité propre d'une substance actualisée, produite par une substance distincte d'elle, qui la contient potentiellement en tant qu'elle est apte à la produire*. D'où il suit que l'idée d'existence ne peut être une idée *a se*, et qu'elle se rapporte de toute nécessité à une autre avec laquelle elle est comme l'effet

1 Forcellini définit la substance *essentia, natura, qua quæque res est.* (*Lexic.*, tom. IV, p. 255.) La Crusca en détermine beaucoup mieux le sens, et la distingue plus particulièrement de l'essence. (*Diz. della ling. ital.* Pad., tom. VI, p. 1144.)

à la cause. Or cette idée-mère ne peut être que celle de l'Etre. L'esprit, considérant l'existence comme un effet, est contraint de lui chercher une cause ; mais si cette cause est encore une existence, comme ce qui existe est un effet, il sera encore forcé de remonter à une cause supérieure, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il en trouve une qui soit une pure cause sans être un effet, c'est-à-dire, une cause absolue et nécessaire de sa nature. Le cercle infini est ici impossible, car il donnerait une succession infinie d'effets sans aucune cause, en d'autres termes, des effets qui ne seraient point effets, puisqu'ils n'auraient point de cause, et qui ne seraient point causes, puisqu'ils n'auraient pas d'autre raison d'exister que celle d'effets. Or, l'Etre pur, absolu, nécessaire, est la seule véritable cause première, parce qu'il est la seule chose qui soit par sa propre nature, et ne dépende d'aucune autre. L'idée d'existence est donc inséparable de celle de l'Etre, et elle se présente à nous comme un effet dont l'Etre est la cause.

De quelle manière l'existence est-elle produite par l'Etre? Si l'on procède *a posteriori*, en remontant de l'effet à la cause, on arrivera nécessairement à cette conclusion, que l'effet est enveloppé dans la cause, l'existence dans l'Etre, et que la production est un simple développement. Il faudra donc rejeter la création et embrasser la doctrine des panthéistes et des émanatistes. Comment pourrait-on jamais obtenir une autre conclusion en procédant *a posteriori?* Quiconque suit cette route remonte de l'effet à la cause, et conclut que la cause doit contenir en puissance l'effet, parce que l'effet est un acte qui présuppose la puissance. Mais la cause peut renfermer potentiellement l'effet de deux manières : ou bien elle comprend en elle-même la substance de cet effet, et elle a seulement le pouvoir d'en changer la forme, en la développant et en la produisant au-dehors; ou bien elle tire du néant, non-seulement la forme, mais la substance de la chose produite. Selon la marche *a posteriori*, on ne peut arriver à

connaître la force créatrice ; car, pour arriver à ce terme, il faudrait anéantir l'effet, avant d'avoir trouvé la puissance qui le produit. Mais si l'on anéantit mentalement l'effet, on ne peut plus en trouver la cause, puisque la base sur laquelle s'appuie le raisonnement fait défaut. Nous pouvons, en effet, nous représenter ce procédé *a posteriori* comme une projection directe B—A, dans laquelle le point B indique l'idée de l'existence, le point A l'idée de l'Etre, et la ligne le procédé discursif de l'esprit. Or, si l'esprit veut concevoir l'Etre comme créateur, il lui faut, avant d'arriver au point A, anéantir par la pensée le point B, qui exprime l'existence ; car ce qui subsiste ne peut être créé en tant que déjà il subsiste. Mais d'abord, il est logiquement absurde d'annuler le concept sur lequel est basé tout le raisonnement. En second lieu, si l'on annule B avant d'arriver à A, comment pourra-t-on jamais atteindre le but? Et qu'on ne vienne pas dire que, malgré l'annulation mentale de B, la notion préconçue qu'on a de A permet de continuer le raisonnement. Car si on a une notion préconçue de A, c'est une preuve qu'on raisonne *a priori* et non *a posteriori*. Et en effet, le raisonnement ordinaire au moyen duquel les philosophes et les théologiens prouvent la création n'est un raisonnement *a posteriori* qu'en apparence, et ils s'appuient sur une synthèse *a priori* comme tous les arguments du même genre. Mais si l'on procédait en réalité *a posteriori*, l'émanatisme et le panthéisme seraient l'issue nécessaire du raisonnement, comme je le ferai voir dans un lieu plus opportun.

Au lieu donc de chercher comment l'existence est produite par l'Etre, il faut établir la manière dont l'Etre produit l'existant. (Ces deux façons de parler indiquent la même recherche, mais elles expriment deux méthodes tout-à-fait contraires.) La causalité est sans doute le lien qui unit les deux termes de la proposition, savoir, la chose produisant et la chose produite. Bien que l'idée de cause soit susceptible de diverses modifica-

tions, il est clair que, lorsqu'elle s'applique à l'Etre, il faut lui donner le sens le plus pur et le plus absolu à l'exclusion de toute limite ; autrement l'application ne serait pas exacte. Or, dans sa signification pure et absolue, la cause est première et efficiente, et si elle n'avait pas ces deux propriétés, elle ne serait pas véritablement cause. Comme première, elle n'est pas l'effet d'une cause antérieure ; comme efficiente, elle ne produit pas simplement la forme et la modalité de ses effets, mais toute leur substantialité. Ainsi, par rapport à l'effet comme tel, la cause dont nous parlons est véritablement cause première ; par rapport à l'effet, comme substance contingente, la cause première est encore substance première, c'est-à-dire, soutien de la substance, et à son égard, la chose effectuée est substance secondaire seulement. Or, la cause première et efficiente doit être créatrice, parce que si elle n'était point telle, elle ne pourrait pas posséder ces deux propriétés. Elle ne serait point première, si elle tirait d'ailleurs la substantialité de l'effet produit; elle ne serait pas efficiente, si elle la contenait en elle-même, et ne faisait que la projeter au dehors, comme formatrice et non comme créatrice. Il est vrai de dire que l'homme est une cause efficiente, mais quant aux modes et non quant aux substances ; encore n'est-il pas créateur à l'égard des modes, parce qu'il les produit comme cause seconde, en vertu d'une force qu'il a reçue de la cause première. L'idée de création est donc inséparable de l'idée de cause prise au sens absolu. Et comme l'idée de cause constitue un des premiers principes de la raison, il s'ensuit que l'idée de création doit être mise au nombre des idées les plus originelles et les plus claires de l'esprit humain. Et en effet, il est impossible de séparer l'acte créateur de la cause efficiente, et la force créatrice de la puissance effective, si la cause et son efficacité sont conçues comme infinies et absolues. Or, l'idée des causes, même secondaires et finies, renferme l'idée de la cause première, infinie, et celle-là est

une simple abstraction et une modification de celle-ci; donc l'idée de création est dans tous les cas inséparable de l'idée de causalité.

Mais on pourrait m'objecter, d'une part, que les théologiens et les philosophes qui admettent l'idée de création, la tiennent pour un mystère très-profond, pour un dogme incompréhensible; de l'autre, que tous les philosophes anciens l'ont ignorée, et que beaucoup de modernes la combattent fortement. De plus, si la création était rationnellement évidente, le panthéisme n'aurait pas séduit dans tous les temps les esprits les plus profonds et les plus sagaces, et on ne le verrait pas à chaque instant envahir les écoles philosophiques; car cette doctrine est plausible aux yeux d'un grand nombre, précisément parce qu'elle promet et qu'elle se vante d'expliquer le fait de toutes les existences, sans recourir à la création.

Je réponds que le concept de création n'est ni plus clair ni plus obscur que les autres concepts de la formule idéale. Tous les concepts idéaux ont deux faces, l'une intelligible et l'autre sur-intelligible; chacun d'eux peut être comparé à un point lumineux qui apparaît au milieu des ténèbres et nous fait ainsi sentir, et même en quelque façon, nous fait voir l'obscurité qui l'enveloppe, en nous forçant de l'admettre. Le clair présuppose l'obscur, et l'obscur, à son tour, ne peut être soupçonné sans le clair. Or l'obscur de l'Idée est le sur-intelligible, qui se reproduit dans toutes les parties du monde idéal et se trouve dans le concept de l'Etre comme dans celui de l'acte créateur. Et de même que le concept de l'Etre est la racine et le principe des autres notions idéales, ainsi l'impénétrabilité de l'Etre est la racine et le principe des autres obscurités; de là vient que pour exprimer l'élément impénétrable à la pensée, nous nous servons du mot *essence*. Considéré comme le lien entre la cause absolue et son effet, la création est très-claire, elle est aussi claire que la causalité en général; car la cause est créatrice, et elle ne peut être que créatrice,

si elle n'est pas limitée ; en d'autres termes, si elle est simplement et absolument cause. Or, la cause, c'est l'Etre en relation avec l'effet, l'Etre en tant qu'il opère et cause ; d'où il suit que si l'essence est impénétrable en elle-même, l'essence de la cause doit être pareillement obscure, aussi bien que l'essence de l'acte causant, c'est-à-dire, de la création, puisque l'acte de l'Etre provient de l'essence. Le sur-intelligible de la création remonte au sur-intelligible de l'Etre dont il reproduit l'obscurité : nous ne pouvons concevoir comment une chose peut être faite de rien, parce que nous ne pouvons comprendre l'essence de l'Etre, ni le mode intrinsèque de ses opérations. Mais ce qui d'un côté est incompréhensible, devient très-clair de l'autre ; car le commencement de l'existence est ce qui constitue l'effet et sa relation à la cause. En conséquence, il n'est pas possible de comprendre en aucune manière le sens de ce mot *effet* (si fréquent dans la conversation ordinaire), ni de tous les mots qui expriment l'action en quelque manière, sans avoir au moins une connaissance confuse de l'acte créateur. Mais quelle est l'essence de cet acte ? Quel est le mode selon lequel l'Etre opère et donne un commencement à ce qui n'existait pas auparavant ? Quel est, en un mot, la nature intime de la création. A ces questions, l'esprit humain ne peut répondre, mais son impuissance ne dérive pas d'une obscurité spéciale à l'acte créateur simplement pris ; elle vient de la relation de cet acte avec l'essence de la cause créatrice. Cela est si vrai, qu'on trouve la même obscurité dans l'idée de la simple causation des phénomènes ; car la production des phénomènes ou modes des choses est une véritable création. Que si les panthéistes et les émanatistes admettent cette création, bien qu'ils ne la comprennent pas plus que l'autre, ils le font pour deux raisons ; la première, c'est qu'ils y sont forcés par l'axiôme de causalité, qui deviendrait complètement nul, si l'on déclarait impossible la création des phénomènes, aussi bien que celle des substances ; la seconde, c'est

que l'homme a en lui-même, dans son libre arbitre, et aussi hors de lui-même, l'exemple et la preuve de cette causation phénoménale; aussi, bien qu'il soit incapable de la comprendre, il l'admet comme un fait d'expérience. Au contraire, l'observation ne lui donne pas la causation substantielle, la raison seule la lui fait connaître comme un privilége de l'Etre incréé.

Les philosophes païens négligèrent et oublièrent le dogme de la création; beaucoup de modernes l'ont combattu, et pour éviter l'écueil du mystère, ils sont allés tomber dans l'abîme de l'absurde, je veux dire, dans le panthéisme. Mais qu'est-ce que cela prouve, sinon l'orgueilleuse faiblesse de l'esprit humain? Qu'est-ce que cela prouve, sinon que cette vérité n'a pas été plus heureuse que le reste des dogmes idéaux? car on trouve, et l'on a trouvé dans tous les temps, des sensualistes et des sceptiques aussi bien que des panthéistes. L'obscurité de la création provient de l'obscurité de l'Etre. Aussi, si les panthéistes répudient la création parce qu'elle est en partie obscure, les sceptiques, plus logiques, nient l'Etre, parce qu'il n'est pas entièrement clair. Il est vrai qu'en niant l'Etre, ils commettent le plus erroné des paralogismes. Mais peu leur importe; car la perfection du pyrrhonisme consiste précisément à détruire le principe de toute logique en vertu de la logique elle-même, et à atteindre, par le raisonnement le mieux enchaîné, le comble de l'absurdité. Tous les faux systèmes, religieux et philosophiques, ont le tort commun de nier la clarté en haine de l'obscurité, tandis que la bonne philosophie prescrit d'admettre l'obscurité en faveur de la clarté, dont elle est inséparable. Les idéalistes nient la réalité des corps, et les fatalistes la réalité du libre arbitre, précisément à cause de la nature mystérieuse des premiers et du second. De plus, il est une autre raison pour laquelle les philosophes, et en particulier les anciens, ont négligé le dogme de la création plutôt que les autres parties de

la formule idéale. C'est que la création est un simple rapport, un lien, une copule à l'égard des deux autres éléments, tandis que ceux-ci expriment une vérité substantielle. L'Etre et les existences ne pouvaient pas facilement échapper à la vue; car ce sont des substances permanentes, apparaissant immédiatement à l'esprit; car le premier est la racine de toute connaissance, et les secondes sont soumises à l'appréhension des sens. Au contraire, il est facile de ne pas comprendre clairement, il est facile d'altérer ou de nier dans la réflexion l'acte créateur, qui n'est ni une substance spirituelle ni une substance sensible, mais bien un mode immanent et très-simple. En outre, l'idée même de l'Etre fut plus ou moins altérée par les philosophes anciens et modernes, étrangers au christianisme; et c'est à cette altération qu'il faut principalement attribuer l'obscurcissement du concept do l'action créatrice, comme nous le verrons plus loin.

L'Etre est donc nécessairement créateur (je parle d'une nécessité hypothétique), s'il est cause des choses. Mais est-il vraiment cause? Nous l'avons supposé, nous ne l'avons pas prouvé. En effet, si l'on procède *a posteriori*, en remontant de l'idée d'existence à celle de l'Etre, il faudra bien admettre que l'Etre est cause, puisque son action est nécessaire pour expliquer l'idée d'existence. Toutefois, dans ce cas, la causalité divine ne peut être conçue comme créatrice, mais seulement comme émanatrice, selon la remarque faite précédemment. D'autre part, si l'on raisonne *a priori*, comme on n'a pas encore l'idée réfléchie d'existence, de quelle manière l'Etre absolu pourra-t-il être connu comme cause? Il ne pourra l'être qu'à une condition : il faudra que l'idée de l'Etre réel implique par elle-même l'idée de cause agissante au dehors. Mais cela est impossible, car dans ce cas, il faudrait concevoir l'Etre comme opérant nécessairement : alors la création ne serait pas libre, et une création fatale conduit au panthéisme. En effet, si Dieu ne crée pas librement, les créatures doivent

être absolues et nécessaires, comme Dieu lui-même, et l'on ne peut les distinguer de la nature divine. L'idée de l'Etre renferme la puissance de causation, mais non l'acte causateur, si cet acte est libre dans sa cause et contingent dans ses effets. Il y a plus ; la puissance de causation ne peut être connue qu'après l'acte, parce que la puissance est un abstrait qu'on ne peut connaître, sinon après son concret, qui en est l'actualisation. Si donc on ignore l'acte créateur de l'Etre (et on l'ignore toujours quand on se borne à repenser l'intuition de l'Etre pur), il sera impossible de connaître sa puissance de créer. En conséquence, il ne paraît pas plus facile d'arriver au concept de création par le raisonnement *a priori*, que par le procédé *a posteriori*. En un mot, si la notion d'existence précède celle de l'Etre, il n'y a nul moyen de remonter à l'Etre créateur ; si au contraire on n'a que l'idée de l'Etre pur, sans celle d'existence, est-il possible de le concevoir comme cause créatrice?

Pour moi, je crois la chose très-facile par le second de ces deux procédés. Je n'y vois d'autre difficulté que celle qui résulte des habitudes invétérées de l'esprit en fait de spéculation. Quand une façon de voir est devenue chez l'homme une habitude ; quand, pour ainsi parler, il est entré dans la nature de son esprit de s'appliquer à une étude spéciale, de considérer les objets sous un point de vue particulier, alors il est difficile, pour ne pas dire impossible, qu'il découvre dans cet objet ce qui se rattache à des points de vue différents, à plus forte raison à des points de vue contraires ; surtout si l'habitude personnelle se trouve renforcée et par la pratique de la génération actuelle et de la génération précédente, et par l'irrésistible influence de la pratique universelle, de l'autorité et de l'exemple. Les philosophes les plus modernes, sans en excepter ceux même qui se croient ontologistes, se sont fait une telle habitude du psychologisme, que cette méthode est devenue pour eux comme une seconde nature. Or, la situation intellectuelle, dans

laquelle le psychologisme place l'esprit, est légitime et juste sous quelque rapport. Mais sous d'autres points de vue, et, j'ose le dire, sous les points de vue les plus importants, elle est fausse, parce qu'elle est partielle, placée hors du point central et circonscrite dans les limites les plus étroites. L'ontologiste se transporte au centre et au sommet du scible ; il embrasse d'un coup d'œil tous les rapports des choses, en les contemplant de la hauteur de l'Etre, sommet et milieu de l'univers ; le psychologiste, au contraire, placé en un point de la circonférence, ne peut en mesurer qu'une faible partie. On peut comparer le premier à un voyageur qui, pour connaître le plan et les détails d'une ville, monte sur le toit de l'édifice le plus central et le plus élevé, et peut de là, sans changer de place et par un seul mouvement de tête, la parcourir tout entière ; le second ressemble à un autre voyageur qui, dans le même but, se placerait à un balcon ou à une fenêtre, et ne découvrirait qu'une faible portion du pays. Or, le problème de la création, au sujet duquel le psychologisme se montre tout-à-fait incompétent, est le plus important de tous. D'autre part, la seule solution plausible de ce problème, sa solution ontologique s'écarte tellement de la méthode spéculative ordinaire, que peut-être les hommes pratiques seraient portés à la rejeter avant même de l'avoir considérée sous toutes ses faces et soumise à un examen approfondi. Pour éviter, s'il est possible, cet inconvénient, j'userai de cette franchise qu'on n'accusera peut-être pas de témérité dans un homme qui a médité son sujet et l'a longuement retourné en tout sens, et je prierai mes bienveillants lecteurs de me prêter une attention toute spéciale sur cette question importante, en l'envisageant au point de vue de la méthode ontologique, à laquelle se rapportent, plus ou moins directement, les différentes parties du présent écrit.

Afin de jeter de la lumière sur la route qui conduit l'esprit à l'idée de création, qu'il me soit permis un moment de faire

une hypothèse, et de prendre comme vrai ce qu'il s'agit ici de prouver. Je suppose que cette proposition : *l'Etre crée l'existant*, exprime une réalité. Commençons par écarter loin de nous les opinions préconçues et les erreurs du psychologisme, qui considère la première vérité comme une chose renfermée dans notre esprit et ayant tout au plus un rapport de correspondance et de similitude avec l'objet extrinsèque. Transportons-nous par la pensée en dehors de nous-mêmes, et considérons la vérité en soi, persuadés que l'intuition qui nous la fait saisir est une pure et simple perception de son objet, au moyen de laquelle l'esprit ne met rien du sien dans la chose perçue. Quand la formule susdite, que nous avons supposée être vraie, se trouve ainsi réduite à la valeur naturelle d'un procédé objectif et ontologique, chacun des membres de cette formule représente une réalité objective qui subsiste effectivement en elle-même, hors de notre esprit. La formule est absolue et nécessaire dans le premier membre, c'est-à-dire, dans l'Etre ; elle est relative et contingente dans le dernier, c'est-à-dire, dans l'existant. Le lien qui unit ces deux membres est la création, c'est-à-dire, une action positive et réelle, mais libre, par laquelle l'Etre (c'est-à-dire, la substance et la cause première) crée les substances et les causes secondes, les régit et les contient en lui-même, les conserve dans le temps au moyen de l'immanence de l'action causatrice, qui est une création continuelle par rapport aux choses produites. Nous avons donc dans la formule précitée trois réalités indépendantes de notre esprit, savoir, une substance et une cause première, une multiplicité organique de substances et de causes secondes, enfin un acte réel et libre de la substance première et causatrice, en vertu duquel l'Etre unique s'unit à la multiplicité des existences créées.

Tel est le procédé ontologique exprimé par la formule donnée comme hypothétique. Ajoutons-y maintenant notre intuition, que nous avons écartée par abstraction, pour con-

sidérer la formule dans son entité objective. Par l'union de la formule avec la connaissance intuitive qui la perçoit, le procédé ontologique devient psychologique, et chacun des membres objectifs de la vérité devient un concept par rapport à notre connaissance. Mais cette transformation n'opère de changement réel ni d'un côté ni de l'autre. Car, quant à l'objet, les trois membres de la formule, savoir : l'Etre, l'existant et l'action créatrice, demeurent trois réalités comme d'abord; quant au sujet connaissant, ce n'est autre chose qu'une intuition très-simple et immédiate de ces trois réalités, qui ne reçoit en elle-même ni altération ni division d'aucune sorte. Il est inutile de se figurer ici, avec les fauteurs du psychologisme, l'acte cognoscitif, comme introduisant en nous je ne sais quelle apparence ou image ou forme de la réalité extérieure, de se figurer cette entité mentale comme le terme de notre contemplation, en sorte que pour nous la vérité est vue, non en elle-même, mais en nous. Thomas Reid a pleinement démontré la fausseté de cette invention imaginaire, en ce qui regarde la connaissance des corps, et nous ne faisons ici qu'appliquer la doctrine de ce philosophe à la vérité intuitive tout entière; nous nous appuyons sur la même base que le philosophe écossais, c'est-à-dire, sur l'évidence objective et immédiate. Il est pareillement inutile d'imaginer avec les mêmes psychologistes qu'en percevant les différents membres de la vérité objective, l'esprit en intervertit l'ordre, et part de l'existant pour monter à l'Etre, tandis que dans l'ordre de la réalité, l'Etre descend à l'existant, et non pas réciproquement. En effet, dire que l'ordre psychologique primitif procède en sens inverse de l'ordre ontologique, c'est une supposition gratuite et étrange d'abord ; de plus, elle est manifestement contraire à l'évidence objective de l'identité des deux ordres, et elle suppose que la représentation des choses réelles est altérée par l'intuition. Il est vrai que, dans l'ordre de la réflexion,

l'homme peut mentalement intervertir, et intervertit en effet plus ou moins l'ordre originel des choses; et c'est en cela que consiste, pour quelques parties, le travail scientifique; mais cela ne peut avoir lieu dans l'intuition ni dans le cercle de la science première. L'Idée n'est donc autre chose que l'objet lui-même, en tant qu'il est perçu par l'esprit; et il s'ensuit que les idées d'Etre, d'existant et de création, expriment trois réalités, selon la formule présupposée; et en conséquence, le procédé qui nous en donne la vision est pareillement *réel*, l'on ne fait qu'y ajouter notre intuition mentale.

Voici les conséquences de ces observations. Si la formule que nous avons supposée est vraie, notre connaissance intuitive doit percevoir ces trois termes selon l'ordre dans lequel ils sont réellement disposés; en conséquence, elle doit percevoir la création comme un fait dont l'esprit est témoin, quand il descend de l'Etre aux existences, et qu'il perçoit celles-ci dans l'acte créateur qui les tire du néant. Or, pour convertir cette hypothèse en une proposition très-certaine, il suffit de ne pas perdre de vue le procédé synthétique que nous décrirons bientôt. Son exposition montrera clairement qu'il faut révoquer en doute les idées les plus claires et les jugements les plus inébranlables de l'esprit humain, ou reconnaître que le procédé idéal a lieu précisément comme nous l'avons exposé. Quiconque connaît le caractère et la valeur de la synthèse, ne demandera point d'autre preuve. Mais avant d'entrer dans cette discussion, nous pouvons démontrer la vérité de notre formule par un moyen plus facile et plus expéditif. Que la création soit la seule manière dont on puisse expliquer l'origine des existences, que toute autre hypothèse conduise à des absurdités manifestes, c'est une proposition si triviale et si connue qu'il est inutile de l'appuyer sur les preuves accoutumées. Le dogme de la création est donc un fait scientifiquement certain, que la raison réfléchie démontre indirectement par l'absurde. Mais si la création

est un fait vrai, comment l'intuition primitive nous en donne-t-elle la connaissance ? Telle est la question que nous avions proposée. On peut répondre de suite que ce fait nous est connu en tant que nous le percevons. Or, percevoir un fait, c'est voir par l'esprit l'action et presque le moment qui constitue ce fait, c'est voir le principe d'où l'acte part, c'est voir l'acte même et l'effet qui en résulte. Ainsi, dans le cas présent, en percevant l'Etre dans sa concrétion, l'esprit, muni de la force intuitive, ne le contemple nullement dans son identité abstraite, ni comme Etre pur, mais tel qu'il est réellement, c'est-à-dire, causant, produisant les existences et extériorisant par ses œuvres d'une manière finie sa propre essence infinie. Et par conséquent, l'esprit perçoit les créatures comme le terme externe auquel se rapporte l'action de l'Etre. Ainsi l'homme acquiert le concept d'existence parce que la production continuelle de cette existence est présente aux yeux de son esprit. Le procédé psychologique de l'intuition étant identique au procédé ontologique, l'ordre de notre connaissance n'est pas différent de l'ordre extrinsèque et réel des choses. De même que les trois termes réels, savoir : l'Etre, l'action créatrice et les existences, se succèdent logiquement dans la synthèse objective, ainsi les trois termes idéaux qui y correspondent se succèdent de la même manière dans l'esprit humain ; l'esprit humain contemple les existences produites dans l'Etre produisant, et *il est à chaque instant de sa vie intellectuelle spectateur direct et immédiat de la création.*

La conséquence est singulière, mais elle est tout à la fois rigoureuse et inattaquable. On ne peut la mettre en doute sans faire l'une de ces trois choses : ou bien il faut supprimer les existences et tomber dans l'idéalisme absolu ; ou bien admettre les existences comme incréées, et embrasser les hypothèses absurdes du naturalisme, du panthéisme, de l'émanatisme ; ou bien enfin, il faut accepter le fait de la création,

et en même temps nier que le procédé psychologique de l'intuition qui nous le fait connaître, est identique au procédé ontologique de la réalité. Or, quiconque veut nier l'identité des deux procédés, doit établir que l'Idée est un je ne sais quoi de subjectif, qu'elle réside, non pas dans une intuition très-simple, mais dans une élaboration mentale, qui change et bouleverse l'ordre réel des choses ; et cette assertion est impossible à soutenir depuis la direction imprimée à la psychologie par l'école écossaise. Que si de nos jours un grand nombre s'obstinent encore à supposer le contraire, cela tient à ce que les travaux des Ecossais, et en particulier ceux de Reid, sont plus cités qu'étudiés et connus. L'Idée n'étant autre chose que l'objet en tant qu'il est perçu par l'intuition, le lien des idées entre elles ne peut différer du lien qui unit entre eux les objets. Or, dans la sphère objective, l'Etre produit les existences par voie de création. Donc, dans la sphère subjective, nous acquérons l'idée de l'existant parce que nous l'appréhendons, et nous l'appréhendons parce que nous le voyons s'actualiser devant les yeux de notre esprit. La trame du travail synthétique de l'esprit humain, que nous développerons successivement, dégagera notre proposition de toute espèce d'obscurité et de doute.

Nous avons remarqué plus haut que l'intuition immédiate de l'Etre renferme un jugement par lequel la réalité de cet Etre est affirmée, et que ce jugement, base de toute évidence, est objectif et divin. Or, nous pouvons ajouter : l'Etre considéré, non plus seulement comme Etre, mais comme Etre causant, nous donne la perception d'un fait également objectif et divin, c'est-à-dire, de la création. Par l'intuition, nous percevons donc un jugement divin et un fait divin. Par le premier, l'Etre dit : Je suis. Par le second, il prononce : Je crée ; car penser les choses comme réelles, c'est, pour Dieu, les créer effectivement. Tous les deux sont objectifs, mais l'un est nécessaire, et l'autre libre et contin-

gent. Le premier est seulement intrinsèque à l'Etre, le second se rapporte à un terme extrinsèque. L'un est un pur jugement spéculatif par lequel l'Etre s'affirme lui-même ; l'autre est un jugement pratique, un jugement réalisé au dehors, par lequel l'Etre pose l'existence universelle. Tous deux dérivent de l'Intelligible, parce que l'Intelligible c'est l'Etre ; mais le premier procède de l'Intelligible en tant qu'il se prend librement lui-même pour terme (9 *bis*) ; le second procède de l'Intelligible en tant qu'il prend pour terme et veut librement un fait extérieur. Le jugement divin est la base de la science, et le fait divin le fondement de la nature. Aussi, en vertu de ce jugement suprême, la philosophie est une chose divine, comme la psychologie et la physique sont divines en vertu du fait. Le jugement fournit la matière et le sujet aux sciences spéculatives ou philosophiques ; le fait, aux sciences qu'on appelle physiques ou naturelles. Toute l'encyclopédie humaine se trouve ainsi fondée sur une encyclopédie divine, c'est-à-dire, sur une formule primitive, idéale ou réelle que Dieu nous présente et qui est une véritable révélation. Dans les sciences philosophiques, la formule fondamentale nous est fournie par le jugement divin qui est une production d'idées ; dans les sciences physiques, cette formule nous est fournie par le grand fait expérimental de la création divine, qui est une révélation de choses. La première formule nous donne l'Intelligible, la seconde, le sensible ; l'une exprime l'Etre pris en soi, l'autre le représente comme cause créatrice. Les sciences mathématiques, ainsi que nous le verrons, tiennent un milieu entre ces deux formules. Enfin, il est bon de remarquer que le jugement et le fait divins, double base du réel et du scible, démontrent la personnalité de l'Etre ; je me contente ici d'indiquer cette vérité si importante, que j'aurai occasion d'exposer et de développer ailleurs.

La véritable formule idéale, base suprême de toute connaissance, peut donc s'énoncer en ces termes : *L'Etre*

crée les existences (9). Dans cette proposition, l'Idée se trouve exprimée par la notion d'Etre créant, laquelle renferme les concepts d'existence et de création. Par là, ces deux concepts appartiennent indirectement à l'Idée et aux éléments intégrants de la formule qui l'exprime. L'idée de l'Etre est le principe et le centre organique de la formule; celle de création en est la condition organique : les trois concepts réunis forment l'organisme idéal. Sans l'idée de création, le lien qui unit les deux autres concepts serait détruit, et les deux extrêmes de la formule se confondraient; c'est ce qui est arrivé chez les peuples et les philosophes païens, à qui la perte de cette notion si importante a fait troubler plus ou moins tout l'ordre des vérités rationnelles.

De même que le sujet de la formule idéale (*l'Etre*) renferme implicitement le jugement : *l'Etre est,* de même le prédicat (*créant les existences*) renferme un autre jugement : *les existences sont dans l'Etre*. En effet, comme le prédicat affirme explicitement que les existences viennent de l'Etre, comme de la cause première, il exprime aussi implicitement que les existences sont dans l'Etre comme dans la substance première et absolue. Mais si, d'une part, les existences sont dans l'Etre, comme dans la substance première, parce que, d'autre part, elles sont les effets de la cause première, elles sont en elles-mêmes, et elles dépendent d'elles-mêmes, comme substances et causes secondes, tout en étant subordonnées à la substance et à la cause première et créatrice. La confusion de la substance et de la cause première avec les substances et les causes secondes, a donné naissance à l'émanatisme, au panthéisme et à tous les autres systèmes hétérodoxes qui en proviennent.

La formule exprime encore que l'existant tire de l'Etre, dont il procède, toute la réalité et la subsistance dont il est doué. Et en voici la conséquence : de même que l'existant ne peut, ontologiquement, subsister sans l'Etre, malgré la dis-

tinction des deux substances, de même, psychologiquement, il n'est pas possible de penser l'existant sans l'Etre même, malgré la distinction des deux concepts qu'expriment les deux termes. Cette simultanéité, cette compénétration à la fois réelle et mentale de l'Etre et de l'existant, sans anéantir la distinction substantielle ni l'intervalle infini de l'un à l'autre, constitue l'entité des existences, en prenant cette locution dans le sens rigoureux des termes dont elle est composée. L'Etre et les existants sont deux choses divisées et unies, distinctes et inséparables. Cette union réelle et intellectuelle de l'Etre et de l'existant est tellement inséparable, que ceux même qui s'expriment avec le plus de soin, emploient à chaque instant les deux mots l'un pour l'autre et confondent ensemble les deux concepts, comme nous l'avons remarqué plus haut. Mais l'usage d'employer ces deux mots comme synonymes peut servir à montrer la parenté réciproque des deux idées, pourvu qu'on ne perde pas de vue la différence qui existe entre elles. Ainsi, quand on dit : *Dieu existe,* on veut exprimer que Dieu est la souveraine réalité en lui-même, c'est-à-dire, la réalité nécessaire et la source de cette réalité finie et contingente qui se rencontre dans les créatures. Et quand on affirme que *l'homme est,* on donne à entendre que la créature est dans le Créateur, l'existant dans l'Etre, dont il reçoit cette réalité limitée et imparfaite appelée existence.

La formule contient une vérité idéale et un fait idéal. La vérité idéale exprimée par le jugement divin, c'est la réalité de l'Etre. Le fait idéal est la production divine des existences ; et il s'appelle idéal, bien qu'il soit un fait, parce que c'est un fait divin et procédant de l'Etre. Le fait idéal naît de la vérité idéale, par le moyen de la création, passage de l'Etre à l'existant ; comme ce fait est l'anneau interposé entre le vrai et le fait, comme il est le lien de l'un et de l'autre, il tient à la fois aux deux extrêmes et participe à la nature de chacun d'eux. La connaissance intuitive que nous avons du

fait idéal est accompagnée de sensibles. La synthèse, qui part du fait idéal de l'existence pour embrasser les sensibles, donne naissance à l'expérience, qui est, d'après Aristote, la connaissance des individus. Nous le verrons, en effet, bientôt, c'est la création qui nous fournit la connaissance des individus.

La doctrine que j'expose est tellement étrangère à l'organisation actuelle de la philosophie, qu'elle trouvera sans doute bien des contradicteurs. Parmi les objections qu'on me fera, on me dira peut-être que l'homme part de l'idée d'existence, pour de là monter à l'idée de l'Etre, bien loin de suivre la marche contraire. Cela est très-vrai, si l'on parle du procédé de la réflexion. Comme ce procédé commence par ce qui frappe le plus l'esprit, par ce qui est le terme immédiat de la réflexion psychologique, tels que sont les sensibles, il est naturel qu'il passe de l'existence à l'Etre, et non pas réciproquement; aussi le dernier terme dans l'ordre intuitif devient-il le premier dans celui de la réflexion. C'est cette transposition qui a induit en erreur les psychologistes; ils n'ont pas remarqué que la marche réflexive serait impossible, si elle n'avait été précédée d'une marche intuitive conforme à celle que nous avons décrite. Pour le prouver, observons que le concept et le mot même d'existence renferme et exprime une relation à l'égard de l'Etre. Or, comment pourrait-on saisir cette relation, si déjà l'on ne connaissait l'Etre, et si la dépendance où se trouve l'existant par rapport à l'Etre, n'était pas une conséquence de la notion de celui-ci? Le mot même *exsistentia* (*ex eo*, *quod per se et a se subsistit*) équivalant à *ex Ente*, présuppose que non-seulement l'idée d'existence n'est pas isolée, mais qu'elle dérive psychologiquement de l'autre idée, comme la chose représentée dérive de l'Etre. Il y aurait contradiction si l'idée d'existence pouvait précéder dans l'intuition celle de l'Etre ou en être indépendante. Ainsi, l'on voit que nous ne pouvons saisir l'existence qu'autant qu'elle est

créée par l'Etre; et en conséquence, dans la marche immanente de l'intuition, l'esprit passe de l'Etre à l'existence au moyen de l'anneau intermédiaire de la création. La raison en est que l'Etre se montre à lui comme opérant et créateur, et par suite, bien qu'il le voie concentré et immuable en lui-même, il le voit aussi exerçant un mouvement extrinsèque et développant au dehors et dans le temps sa puissance éternelle; il le voit en quelque façon sortir de cette actualité paisible, profonde et éternelle, privilége de sa nature. Cette propriété de l'Etre absolu, que la création fait jaillir de son essence impénétrable, n'avait pas échappé aux anciens orientaux, non plus que l'intuition contemplative que nous en avons. C'est à elle qu'ils faisaient allusion quand ils distinguaient le Dieu occulte, non révélé, échappant à toute parole et à toute pensée (*ineffabile*, *inescogitabile*), du Dieu qui se manifeste, et qu'ils offraient à ce dernier seulement leurs hommages et leurs sacrifices. La distinction était impie, absurde et souillée des rêveries de l'émanatisme et du panthéisme; mais elle avait un fondement métaphysique dans l'intuition primitive, qui nous montre dans l'Idée l'Etre infini en lui-même et tout ensemble dans son action extérieure, finie et créatrice.

Selon Amédée Fichte, notre âme, étant comme objet infinie et absolue, pose le monde, le crée même, et avec lui elle se crée elle-même comme sujet circonscrit et déterminé. Cette formule étonnamment absurde deviendra vraie, si vous la purifiez de toute tache d'émanatisme et de panthéisme, et si vous l'appliquez à l'Etre qui, par l'acte créateur, pose en effet les existences, c'est-à-dire, le monde et l'esprit humain. Or, comme il sort de l'action créatrice et qu'il tire d'elle la puissance intuitive, l'esprit humain doit commencer à l'exercer en partant du principe produisant, c'est-à-dire, de l'Etre, et se trouver ensuite lui-même aussi bien que les autres choses créées, moyennant le concept de création; en sorte que, dans cette première intuition, il descend de Dieu à

lui, au lieu de suivre la marche contraire. Et comme il vient de l'Etre, non pas en tant que l'Etre est renfermé en lui-même, mais en tant qu'il apparaît dans l'acte créateur, et que l'intuition humaine est aussi un effet de cet acte, il doit contempler l'Etre dans l'action créatrice, et saisir les choses créées ainsi que lui-même, non comme déjà faites et coordonnées dans la cause première, mais bien dans l'acte par lequel elles sont produites, et, pour ainsi dire, dans leur passage du néant à l'existence. En somme, l'Etre est contemplé par l'intuition, comme créant, parce que c'est comme tel qu'il forme l'intuition : celle-ci aperçoit les existences dans le moment où elles commencent, elle les voit douées de vie, parce que tous les concepts primitifs sont concrets et vivants, et non pas abstraits ou morts ; parce qu'ils nous apparaissent dans le mouvement et non dans le repos ; et c'est là la vie qui constitue l'organisme idéal dont ils sont doués. L'Etre se montre comme intelligent, intelligible et actif, et les existences nous apparaissent au même moment que le *fiat* du Tout-Puissant les appelle du néant à la réalité et à la vie. Quand Malebranche affirmait que la conservation du monde est une création continuée, il ne pénétrait pas tout le sens de cette proposition sublime, qui peut se formuler ainsi : *La perception directe que l'homme a du monde et de lui-même, est l'intuition assidue d'une création continuelle.*

L'analyse que je fais ici de la synthèse idéale paraîtra encore plus claire, si on la rapproche des concepts du nécessaire et du contingent, qui reviennent à chaque instant dans les spéculations métaphysiques. Selon la croyance commune, c'est en lui-même que le contingent est perçu, et c'est seulement au moyen du raisonnement qu'on arrive à la connaissance du nécessaire. Si cela était vrai, il s'ensuivrait que l'homme connaît le parfait et l'infini en vertu de l'imparfait et du fini, et le positif au moyen du négatif ; or, aujourd'hui, tous les philosophes un peu profonds tiennent cette consé-

quence pour absurde. Qu'est-ce en effet que le contingent, sinon ce qui manque de la raison intrinsèque de sa propre subsistance? Aussi tout le monde admet que dans l'ordre des choses réelles, le contingent ne peut subsister qu'après et par le nécessaire. Mais si hors de là son existence répugne, comment pourra-t-il être connu avant le nécessaire? On répond : il le peut parce qu'il subsiste. Bien, accordons-le pour un moment; au moins ne voudra-t-on pas nier qu'en percevant le contingent, on perçoit une chose qui n'a pas en elle-même la raison de son existence. Le défaut de raison intrinsèque et suffisante d'existence est le cachet du contingent comme tel, puisque sans cela il ne serait pas contingent. Mais quelle est la raison de l'existence? C'est le nécessaire sans doute. Donc on ne peut connaître le contingent sans connaître le nécessaire, sans connaître que la nature du nécessaire lui répugne. Mais, je le demande, peut-on savoir qu'une chose diffère d'une autre sans la comparer avec cette autre, et peut-on établir une comparaison entre des objets inconnus? Donc la connaissance du contingent présuppose évidemment celle du nécessaire, tandis qu'au contraire, la notion du nécessaire peut exister sans celle du contingent. De là il suit que l'idée de l'Etre, c'est-à-dire, du nécessaire, précède, et que l'intuition nous révèle les existences, c'est-à-dire, les choses douées de contingence, en tant qu'elles sont produites par l'Etre, conformément à la nature de la marche ontologique (10).

Je demande en outre en quoi consiste la nécessité métaphysique. Elle ne sort certainement pas de notre esprit, comme l'affirme Emmanuel Kant, car elle est souverainement objective, et, loin de se montrer aveugle et fatale, elle est toujours accompagnée d'une pleine évidence. La nécessité est la raison intrinsèque de la réalité ; de là vient qu'on dit d'une chose qu'elle est nécessaire, quand elle contient en elle-même la raison de sa réalité propre. Mais qu'est-ce que cette

raison, sinon l'intelligibilité intrinsèque de la chose? Le mot même de raison fait allusion à la nature de l'intelligible. Rassemblez toutes les vérités nécessaires, et vous verrez qu'elles sont telles, parce qu'elles sont intelligibles et lumineuses par elles-mêmes. Le nécessaire peut donc se définir *ce qui est intelligible par soi,* et le contingent *ce qui n'a pas en soi la cause de son intelligibilité propre.* Mais rien ne peut être intelligible par soi, sinon l'Intelligible même, c'est-à-dire, ce qui a l'intelligibilité par essence ; de même que sans la lumière, aucun corps ne peut être lumineux par sa propre nature. Or, l'Etre étant doué de cette propriété, les existences ne peuvent être intelligibles, c'est-à-dire, tomber sous la pensée, sans lui ; et comme les existences sont le contingent, et l'Etre le nécessaire, chacun voit ce qui doit s'ensuivre. Ajoutez que le nécessaire est l'Intelligible absolu, de la même manière que l'absurde absolu est ce qui ne peut se concevoir, ce qui est étranger à toute espèce d'intelligibilité. Le possible est l'intelligible considéré abstractivement et par rapport à notre pensée, et non considéré en lui-même. Le contingent est ce qui participe à l'Intelligible, sans être intelligible lui-même, par où l'on voit que le contingent et le possible présupposent également la connaissance du nécessaire, c'est-à-dire, de l'Intelligible absolu, et qu'ils sont sans lui incompréhensibles et contradictoires.

Cette démonstration de l'identité de l'Etre avec l'Intelligible absolu, nous découvre tout ce qu'il y avait de sagacité, de profondeur et de pénétration dans le génie de Platon, lorsqu'il affirmait que Dieu est la mesure de toute chose, contre Protagoras, qui plaçait cette mesure dans l'esprit humain [1]. L'Etre est en effet le critérium, le juge suprême du vrai et le souverain axiôme de toute science, parce qu'il est l'intelligibilité et l'évidence intrinsèque des choses. La véracité de

1 PLAT., *De leg.* IV, éd. Bipont, 1785, tom. VIII, p. 185, 183.

l'Etre est son entité même. Mais de quelle manière l'intelligibilité divine se communique-t-elle aux existences? C'est au moyen de la création. L'Intelligible, comme cause première, actualise ses propres intellections, types de l'ordre contingent, et la cause première, comme Intelligible, nous fait connaître les effets. La connaissance du contingent présuppose donc l'intuition du nécessaire, tout comme la création des existences accuse l'action de l'Etre, tout comme les intellections impliquent l'Intelligible (11).

Avant de poursuivre la démonstration de la formule idéale, il ne sera pas hors de propos de résoudre quelques objections, venues déjà peut-être à l'esprit du lecteur. Vous affirmez, me dira-t-on, la réalité des existences sur la foi d'une perception immédiate, et vous suivez en ce point les traces de la philosophie écossaise. Mais cela ne suffit pas; il faut la démontrer, cette perception immédiate. Vous dites que dans l'intuition, l'esprit contemple immédiatement l'Etre créant, et qu'il admet la création comme un fait primitif. Cela ne contente pas non plus; il vous faut démontrer comment se fait la création des existences. Autrement, on pourra toujours révoquer en doute la réalité des choses créées, et embrasser l'hypothèse des idéalistes, dont vous n'avez encore démontré ni l'inconsistance ni l'absurdité.

Qu'on me permette de le dire, celui qui proposerait sérieusement ces objections, prouverait par là qu'il ne sait pas de quoi il s'agit, car il exigerait de moi une contradiction; il voudrait la démonstration *a priori* d'un phénomène contingent, qui cesserait de l'être, s'il était susceptible d'une semblable démonstration. Cela est si vrai, que si un philosophe parvenait à donner une démonstration proprement dite de la réalité des existences, il prouverait par là même que les existences ne sont pas : car les existences, ainsi démontrées, seraient des propriétés intrinsèques de l'Etre, et cesseraient par là même d'être des existences. Les faits se perçoivent, ils

ne se démontrent pas. L'évidence et la certitude physiques sont différentes de l'évidence et de la certitude métaphysiques. Celles-ci embrassent les axiômes ou les démonstrations; celles-là ne sortent pas de la sphère de l'observation. Peut-on concevoir les existences comme n'étant pas? Oui, certainement; car dans le cas contraire, elles ne seraient point existences. Mais bien que leur non-existence ne répugne pas, toutefois nous sommes certains de leur réalité. Pourquoi? est-ce parce que le raisonnement nous force à l'admettre? Non, certainement; c'est parce que nous en avons la perception immédiate. L'Etre crée librement les choses contingentes qui seraient nécessaires dans toute autre hypothèse. La création est bien un fait *a priori*, mais non pas une vérité *a priori*. Nous la connaissons, parce que nous en avons l'intuition, mais il ne nous est pas donné de la prouver par démonstration, parce que son contraire est possible. Ainsi, si nous passons de l'idée de l'Etre à celle de création et d'existence, cela ne vient pas de ce que la première contient en elle-même les deux autres, en vertu de sa propre essence; mais la raison en est que l'Etre se montre à nous dans l'acte créateur, et que l'intuition de ce fait nous en fournit le concept. La première erreur de tous ou presque tous les panthéistes, est de vouloir prouver *a priori* l'existence, c'est-à-dire, la production et la variété des choses créées. Or, comme cette entreprise est impossible à quiconque reste dans les limites de la vérité, ces philosophes sont amenés forcément à regarder les existences comme nécessaires, en les divinisant, et c'est ainsi qu'ils tombent dans le panthéisme. Mais arrivés là, ils n'en sont pas plus avancés; car il faut admettre la variété phénoménale comme un ensemble de simples apparences, et par conséquent, les efforts des panthéistes pour en donner la démonstration, deviennent inutiles. Nous trouvons de ce fait plusieurs exemples parmi les philosophes allemands (12).

De ce qui vient d'être dit, il ne faudrait pas conclure que

notre croyance à la réalité des existences est le résultat d'un pur instinct, d'une nécessité subjective, d'une force insurmontable; en un mot, que nulle évidence et nulle raison objective ne produit notre assentiment. Je demanderai au lecteur la permission d'émettre quelques considérations sur ce point ; il se rattache directement à mon sujet, et la plupart des philosophes modernes qui l'ont traité, y ont jeté plus d'obscurité que de lumière. Ces philosophes ont pour habitude de tomber dans deux excès contraires ; car les uns basent la certitude du fait sur un pur instinct, et les autres veulent l'appuyer sur des démonstrations. Je me bornerai ici à parler de l'existence des corps, la seule qui soit ordinairement controversée ; et d'ailleurs, les raisons qui la prouvent, peuvent s'appliquer aux existences spirituelles.

Ceux qui veulent prouver par le raisonnement la réalité des corps, s'appuient sur le principe de causalité ou sur la véracité divine. Mais le principe de causalité peut se concilier avec l'idéalisme le plus parfait, puisque ce système ne rejette pas les causes spirituelles, et qu'il admet la cause première. Je ne vois pas en quoi la véracité de Dieu (si on la sépare de la révélation) peut servir à prouver la réalité du monde, car celle-ci n'est pas un vrai absolu, mais un fait, dont la simple phénoménalité a autant de valeur que la réalité. Il peut se faire que l'existence phénoménale du monde soit, comme le mouvement du soleil autour de la terre, non une tromperie de Dieu, mais une illusion de l'homme, et une illusion dont le raisonnement peut faire justice ; et à ce compte, on pourrait dire que Zénon d'Elée et Berkeley ont relevé l'erreur des philosophes, comme N. Copernic, et avant lui plusieurs pythagoriciens, ont fait justice de l'erreur admise en astronomie par Ptolémée et le vulgaire.

Dans le même but, d'autres philosophes ont eu recours à une espèce d'appréhension immédiate, telle que la *perception* des Ecossais, la *sensation représentative* de Galluppi, et la *per-*

ception sensitive corporelle de Rosmini. Ces différents modes de connaissance s'accordent en un point : c'est qu'ils nous donnent l'existence des corps comme une notion immédiate, pouvant être acquise sans le secours du raisonnement, au moins quant à la première perception de ces objets. Toutefois, une analyse profonde des facultés mentionnées par ces philosophes, prouve qu'elles ne peuvent rendre compte de tout ce que renferme la connaissance que nous avons des corps ; elles n'en expliquent qu'une partie. En effet, le concept de corps renferme deux éléments : la substance intime ou force, et les propriétés ou modifications. La perception de Reid, la sensation et la perception sensitive des deux illustres philosophes italiens, nous fournissent le second élément, constitué par les sensibles, mais non le premier, qui est purement intelligible. Rosmini l'a bien senti ; car, pour compléter la *notion de corps*, il a ajouté à la perception sensible une perception intellectuelle, savoir, l'idée de l'être possible, qui, ajoutée à la perception sensible, nous donne, selon lui, la notion de la réalité substantielle des corps. Mais cette perception intellectuelle ne renferme d'autre concept que celui de l'Etre en général ; en conséquence, elle ne suffit pas non plus pour donner la connaissance de l'individualité des corps, laquelle ne peut être fournie par la perception des sensibles, par la raison qu'elle renferme un élément intellectuel.

La réalité des corps implique trois choses : 1° la réalité des substances et des forces corporelles ; 2° la distinction entre ces substances et la substance divine ; 3° la même distinction entre elles et la substance de l'esprit humain qui les connaît. Si notre perception saisissait la substance intime des corps, le second et le troisième des points ici mentionnés résulteraient de cette perception ; il ne faudrait rien de plus. Mais la solution n'est pas si aisée, et tous les psychologues s'accordent à avouer que nous ne pouvons pénétrer la substance des corps. Il est vrai que nous avons le concept général de

substance, applicable aux corps comme à toute autre chose; mais tant que nous n'en aurons pas d'autre, jamais nous ne pourrons savoir si la substance des corps est numériquement distincte de la substance divine et de celle de notre âme; si l'univers physique est une substance unique ou un agrégat de substances. Cette difficulté a échappé à la pénétration de l'illustre Rosmini; il lui a paru que la seule idée très-générale de substance renfermée dans le concept d'être possible, suffisait bien pour expliquer la connaissance des corps. Il reste donc établi que notre esprit ne pénètre pas l'essence réelle des corps, et que la seule chose par nous perçue, ce sont leurs qualités et leurs propriétés.

Or, ces propriétés peuvent être connues de deux manières, ou généralement, abstractivement, dans leur être mental; comme lorsqu'on parle de l'étendue, de la figure, de la solidité, etc., en considérant ces propriétés d'une manière tout-à-fait générale; ou bien, en tant qu'elles sont individualisées et concrètes. La première de ces deux connaissances est impuissante à nous faire considérer les corps comme des substances à part; car l'étendue, la figure et les autres propriétés, envisagées abstractivement et comme de purs intelligibles, peuvent nous paraître des modifications de Dieu ou de notre âme. Au contraire, si les propriétés des corps sont perçues dans leur être concret et individuel, l'individualité de leur substance ne fait plus aucune difficulté. Ainsi, l'on voit que la question de la réalité des corps se réduit finalement à celle de leur individualité; et vouloir séparer l'une de l'autre, comme font les philosophes modernes, c'est s'enlever tout moyen de trouver une solution plausible. D'autre part, on ne peut séparer le grand problème de l'individualité des choses de celui de la création. La philosophie moderne a pris le parti le plus commode et le plus expéditif : elle a mis de côté jusqu'à l'énoncé des deux problèmes. Les scholastiques ont agi moins cavalièrement, et ils ont traité au long du principe psycholo-

gique et du principe ontologique de l'individualité des corps. Mais leurs recherches, à la fois subtiles et profondes, ne sont pas arrivées au but; nous en avons donné précédemment les raisons. Nous ne croyons pas à la possibilité de séparer le problème de l'individualité de celui de la création, et des deux, nous n'en faisons qu'un. Ainsi de même que la question des corps nous a conduit à celle de l'individualité, ainsi le problème de l'individualité nous ramène au dogme de la création comme partie intégrante de la formule idéale.

Le problème de l'individualité en renferme deux, l'un ontologique et l'autre psychologique. Dans le premier, on recherche quel est le principe constitutif de l'individu dans la sphère des choses réelles; dans le second, on examine comment l'entité individuelle se perçoit et se connaît. D'après nos principes, qui établissent l'identité du procédé ontologique avec le procédé psychologique, les deux questions se ramènent de nouveau à une seule. L'individualité contingente, c'est l'existant, comme l'Etre est la généralité concrète et absolue. Le psychologisme regarde la pensée humaine comme principe du général, et le sensible comme source du concret et de l'individuel, parce que, en effet, toute idée est générale par elle-même, et tout sensible, concret; mais il ne prend pas garde que la généralité des idées réflexes et la concrétion des sensibles ne sont pas purement subjectives, parce qu'elles ont une racine objective, externe, indépendante de la connaissance et de la sensibilité humaines. Du côté de l'homme, nous trouvons l'œuvre de la réflexion et l'impression sensible; mais la réflexion présuppose l'intuition, et l'impression sensible la perception de l'objet. Ainsi le général, considéré en lui-même et dans son principe, est l'Etre nécessaire, infini, universel, réel au souverain degré, intelligent, intelligible, créateur, ayant en soi les idées de tous les possibles et la puissance de les effectuer. L'individualité contingente est l'existence, et celle-ci, n'étant ni ne pouvant être infinie, a sa

réalité concentrée sur un point déterminé. L'individu fini tient le milieu entre l'Etre et le néant. De là vient que pour en avoir la connaissance, il est nécessaire de saisir par l'intuition, l'acte créateur qui individualise l'Idée générale en la faisant passer à l'existence. Individualiser, c'est créer ; d'où il suit que le principe de l'individualisation n'est pas subjectif, mais objectif, divin et non humain ; et l'homme ne le connaît qu'autant qu'il le voit effectué dans la création.

L'individu est réellement l'actualisation de l'Idée, mais l'Idée est en même temps, et avec plus de raison, l'actualisation de l'individu, selon l'interprétation plus probable de la doctrine d'Aristote[1], puisque la réalité souveraine ne consiste pas dans celui-ci, mais bien dans celle-là. C'est pour cela que nous ne voyons pas la réalité individuelle simplement en elle-même, mais dans sa cause, c'est-à-dire, dans l'Etre qui la crée et la soutient par une action immanente et continuelle. Quand nous disons : *ce corps est*, nous n'exprimons pas seulement la réalité du corps en elle-même, mais nous indiquons en même temps qu'il réside dans l'Etre et qu'il y participe d'une manière finie, participation qui constitue proprement ce que nous appelons *existence*. Aussi, le mot *est* exprime-t-il en ce cas, outre la réalité contingente, ses rapports avec la réalité nécessaire : il ne signifie pas une substance morte, mais une force vivante ; il nous montre l'effet dans sa cause, dans l'action causatrice ; il nous fait apercevoir le contingent dans l'acte créateur, tandis qu'il sort du Nécessaire qui le produit. Loin donc d'employer l'expression susdite, c'est employer un langage beaucoup plus propre et plus concis de dire : *ce corps existe*, le dernier mot de cette proposition exprimant la dérivation de l'Etre.

Toute affirmation de l'existence implique l'idée de la créa-

1 Cons. MICHELET, *Examen crit. de l'ouvr. d'Arist., intit. Métaphys.* Paris, 1836, p. 296, 297.

tion. Le mot *est*, appliqué aux existences, renferme la notion de l'acte créateur, non pas en vertu du raisonnement, mais par voie de simple intuition. Nous trouvons ici un *confirmatur* de notre doctrine sur la perception naturelle des corps, qui nous les montre comme dérivant de l'Etre, et même, à parler rigoureusement, non comme faits dans le temps, mais comme produits dans l'immanence de l'éternité, qui correspond à la durée temporaire dans laquelle ils sont placés. Ainsi se vérifie la parole d'Héraclite : les choses du monde ne sont pas, mais elles passent; ainsi comprise, elle ne répugne nullement à la possibilité de la science cosmologique, parce qu'en voyant les créatures dans leur passage, on les contemple en même temps dans l'immanence de l'acte créateur. La notion d'existence est donc mixte; il y entre un intelligible et un sensible. L'intelligible est l'acte causateur et créateur de l'Etre, le sensible est le terme extrinsèque de cet acte. L'existence est donc *le terme extrinsèque de l'acte créateur de l'Etre;* et comme l'individu créé est un existant, on peut lui appliquer la même définition.

Si l'existence des choses est connue en vertu de l'idée qu'on a de l'Etre créateur, il s'ensuit que les choses existantes sont perçues par nous comme réelles, parce qu'elles sont produites, et non pas comme produites, parce qu'elles sont réelles. Le fait de l'existence des corps est donc établi sur le fait de la création ; en conséquence, l'idéalisme ne peut être solidement réfuté, si l'on n'a pas recours à ce dogme suprême. Voilà pourquoi l'idéalisme moderne est inattaquable ; voilà pourquoi les panthéistes qui nient la création sont idéalistes, s'ils procèdent logiquement. En vain les psychologistes s'efforcent-ils de sauvegarder la réalité des corps ; ne pouvant, dans leurs principes, admettre la création, ils voient s'émousser et se briser leurs armes dans la lutte contre les sophismes de leurs adversaires. Le christianisme, en révélant la création dont l'idée s'était perdue chez les païens, fournit le seul principe

qui puisse victorieusement combattre le scepticisme des idéalistes; et, chose admirable! elle met en sûreté la certitude scientifique du monde sensible, en fournissant aux sciences naturelles, la gloire des temps modernes, une base solide et inébranlable. De plus, la suite nous fera voir que la création est le surnaturel; et de là découle un autre corollaire tout-à-fait merveilleux, c'est que sans le surnaturel, la science de la nature est impossible. Certes, il y a là de quoi étonner les physiciens de notre temps, et embarrasser quelque peu les ennemis des miracles et de la révélation, si toutefois ils daignent s'élever du sein de leur psychologisme à la hauteur du vrai procédé philosophique.

Le fait de l'existence des corps est connu avec cette certitude qu'on appelle physique dans les écoles, et qui se distingue de la certitude métaphysique, en ce qu'elle roule sur les faits, tandis que la seconde s'exerce sur les idées. La certitude morale participe au caractère de la certitude physique, mais elle contient aussi un élément métaphysique, et elle occupe une place moyenne entre les deux. En quoi diffèrent proprement ces deux genres de certitude, c'est une question dont les logiciens s'occupent depuis longtemps. Mais leurs travaux ne montrent pas qu'ils l'aient résolue. Pourquoi? C'est qu'aucun d'eux n'est remonté au principe de la création, dont les éloignent le caractère de leurs doctrines aussi bien que leur méthode. En effet, selon les règles du psychologisme, l'ontologie doit être basée sur la psychologie, et par suite, la certitude physique doit être la base de la certitude métaphysique. Ce bouleversement de l'ordre naturel pousse le philosophe au scepticisme, si chez lui la logique l'emporte sur le sens droit; et si le contraire arrive, il l'amène à exagérer la certitude physique, qu'il transforme alors en certitude métaphysique. Et il doit en être ainsi : les philosophes chez qui le bon sens l'emporte sur la logique, ne pouvant, d'une part, se résoudre à douter de tout, et se voyant, de l'autre, contraints

par leurs principes à placer le certain dans le sensible, s'efforcent de donner à l'évidence des choses matérielles, cette valeur métaphysique nécessaire au fondement de toute connaissance.

La certitude naît de l'évidence, et tout ce qu'on peut dire de la seconde est aussi applicable à la première. L'évidence est l'intelligibilité des choses. Le procédé intuitif de la connaissance et le procédé ontologique des réalités sont identiques, comme nous l'avons plusieurs fois remarqué. Dans l'ordre du réel, les existences sont créées par l'Etre; dans l'ordre de la connaissance, les sensibles sont éclairés et manifestés par l'Intelligible. L'évidence métaphysique est l'intelligibilité en soi, l'intelligibilité intrinsèque de l'Etre, et, pour ainsi parler, l'Intelligible en personne. L'évidence physique est l'intelligibilité extrinsèque des existences, l'intelligibilité considérée dans ses effets et non dans son principe, dans les choses créées et connues, et non dans l'esprit infini qui les crée et les rend capables d'être saisies par l'intelligence. La première est directe, immédiate, parfaite : c'est comme un rayon incident qui jaillit de la source même de la lumière, et de l'objet qui éclaire toutes choses. La seconde au contraire est indirecte, médiate, imparfaite : pareille au rayon réfléchi ou réfracté, elle est renvoyée ou lancée par un principe extrinsèque à l'objet éclairé; et c'est en cela qu'elle se différencie de la première. Il suit de là que, à proprement parler, il n'y a pas deux évidences, mais une seule qui est l'intelligibilité divine. En tant que cette intelligibilité se réfléchit sur elle-même et éclaire sa propre entité, elle produit l'évidence métaphysique; en tant qu'elle rayonne sur les autres objets et les éclaire, elle engendre la seconde espèce d'évidence.

Le lien qui existe entre les deux évidences est identique à celui qui unit leurs objets, c'est-à-dire, l'Etre et les existences. Or, le lien qui unit l'Etre et les existences étant l'acte créa-

teur de l'Etre, il faut en conclure que l'évidence métaphysique crée les autres genres d'évidence, comme l'Etre crée les objets finis. L'Etre qui crée, comme cause, les existences, est en même temps l'Intelligible; en conséquence, il conçoit ses créatures et les rend intelligibles, sans cela elles ne seraient pas conçues. Il est vrai que, selon l'ordre logique, les existences, et par conséquent les esprits créés, sont conçues par rapport à elles-mêmes, parce qu'elles sont intelligibles; mais par rapport à l'Etre, elles sont intelligibles, parce qu'elles sont conçues; car les possibles éternels, types que l'Intelligence créatrice réalise dans les existences, rendues cognoscibles par eux, les possibles éternels sont l'essence de l'Intelligible, qui est tel parce qu'il est intelligent. La création est donc l'acte par lequel l'évidence métaphysique devient évidence physique ou évidence d'un autre genre. Voilà ce qui nous explique les caractères de ces différentes sortes d'évidence. Le caractère de l'évidence métaphysique, c'est la nécessité absolue, et par suite, l'impossibilité absolue du contraire; le caractère de l'évidence physique, c'est la nécessité relative, l'impossibilité relative du contraire; en d'autres termes, c'est une impossibilité et une nécessité telles que la demandent les rapports de cette lumière secondaire avec la lumière originelle dont elle dérive.

Puisque l'acte créateur est le lien de ces deux évidences, et que par suite il est le principe et la règle de l'évidence physique, il suit de là que la nécessité et l'impossibilité relatives du contraire, propres à cette évidence, sont déterminées par cet acte; en d'autres termes, l'évidence physique ne s'étend pas au-delà du cercle de l'action créatrice. Or, cette action est entièrement libre, puisque l'Etre peut s'abstenir de créer, de communiquer sa propre intelligibilité; et par une conséquence nécessaire, les existences sont contingentes et leur contraire est absolument possible. L'acte créateur est intelligent; il produit les existences conformé-

ment à un certain ordre uniforme et stable; car sans constance et fixité il n'y a pas d'ordre véritable. Mais cet ordre n'est pas immuable; subordonné à l'acte créateur, il peut être changé dans la mesure, le temps et la manière qui conviennent à la sagesse coordonnatrice. L'évidence physique renferme donc les caractères suivants : 1° la possibilité absolue du contraire; 2° un ordre constant dans les existences; 3° la possibilité de l'interruption de cet ordre conforme à la direction et à la fin de l'univers. Ces caractères dérivent de l'acte créateur, et ils tirent de lui leur démonstration complète.

L'école écossaise a remarqué, comme un fait psychologique, la persuasion où sont naturellement tous les hommes de la stabilité de l'ordre naturel; mais cette école n'a pas su expliquer cette persuasion, et elle l'a attribuée à l'instinct. D'autres ont trouvé étrange l'admission d'un principe instinctif dans les choses de la raison, quoique, d'autre part, cette persuasion exprimant une vérité contingente, il soit impossible de la déduire des lois absolues de l'esprit, non plus que de la faire dériver de la simple observation de la nature, puisqu'elle contient une vérité universelle et perpétuelle. David Hume essaya d'expliquer autrement ce phénomène, mais il ne put y réussir [1]. Turgot et Dugald Stewart [2] ont remarqué la connexion du principe dont je parle avec la question de l'existence des corps; mais ils se sont bornés là. La conclusion qu'il faut en déduire, c'est que jamais nul effort de l'esprit humain ne pourra résoudre le problème, si l'on ne remonte pas à l'intuition de l'acte créateur et de l'Etre créant. Nous avons montré, nous, qu'il suffit de considérer l'évidence physique comme une dérivation de l'évidence métaphysique, et d'étudier le lien des relations, les différences qui existent entre l'une et l'autre, pour rendre raison des deux faits de la

1 Consult. Dug. STEWART, *Ess. phil.*, ess. 2.
2 *Ibid.*

réalité contingente (c'est-à-dire, de l'existence des corps) et de la stabilité de l'ordre naturel, et nous avons résolu la double question par un principe unique, selon le désir de Turgot et de Dugald Stewart.

Notons ici en passant un point que nous traiterons ailleurs. Notre méthode démontre *a priori* la possibilité du prodige. En appuyant le miracle sur la nature même de l'acte créateur et les raisons intrinsèques de l'évidence physique, nous lui donnons la base sur laquelle repose la certitude que nous avons de la réalité et de la stabilité de l'ordre naturel. Aussi ceux qui combattent la possibilité du miracle doivent nier par là même l'existence et l'harmonie de la nature, c'est-à-dire, les deux faits généraux sur lesquels ils s'appuient pour établir l'impossibilité du miracle. Ajoutez à cela le besoin qu'éprouvent ces philosophes de rejeter le surnaturel, d'où découle la nécessité de rejeter l'acte créateur, et de tomber dans l'émanatisme et le panthéisme, et par suite dans l'idéalisme. Nous trouvons ici la raison pour laquelle ces systèmes sont presque toujours, chez les Allemands, intimement unis avec le rationalisme théologique. Impossible de trouver une contradiction plus forte et plus évidente ; car il ne s'agit pas ici de conjectures ni de probabilités, il est question d'un raisonnement rigoureux autant qu'un théorème de géométrie. Je voudrais pouvoir m'agenouiller devant tous les rationalistes de l'univers et les prier de me prouver le contraire, de me démontrer qu'on peut rejeter le surnaturel, sans altérer ou anéantir l'acte créateur. Et s'ils y parviennent, j'adhère de tout mon cœur à leurs doctrines.

Mais c'en est assez sur l'existence des corps et sur la certitude que nous en avons. On peut attaquer la doctrine exposée plus haut par une autre objection tirée de l'expérience psychologique de chacun. Vous affirmez, dira-t-on, que dans l'intuition immédiate, l'esprit est témoin continuel de l'acte créateur. Or, s'il en est ainsi, nous devrions le savoir.

Interrogez tous les hommes, ils vous répondront tous qu'ils voient bien les existences après leur création, mais non dans l'acte même où elles passent du néant à l'existence; en d'autres termes, ils les voient *in facto esse*, mais non pas *in fieri*. Quant aux philosophes, ou ils nient la création, ou ils l'admettent; s'ils la nient, il faut bien qu'ils ne la voient pas; car si cet acte créateur apparaissait à leurs yeux, jaillissant de l'Intelligible, il devrait être au moins aussi évident pour eux que le soleil, dont les idéalistes eux-mêmes reconnaissent l'apparence; s'ils admettent ce fait, c'est en vertu de la révélation qui l'enseigne, ou bien d'un raisonnement; mais jusqu'ici personne n'a jamais imaginé de regarder l'acte créateur comme un fait d'une évidence intuitive. Ce fait intuitif est donc chimérique, ou bien vous en avez seul la jouissance, et l'on peut vous assimiler à Plotin et aux Sannias de l'Inde, qui jouissaient de certaines intuitions particulières; mais alors nous vous laissons votre croyance comme un privilége qui vous est propre.

Telle est l'objection qu'on soulèvera peut-être contre la doctrine exposée. Je parle en général, je ne désigne personne en particulier, car je ne pourrais le faire sans révoquer en doute la capacité philosophique de mes adversaires supposés ou réels. L'argument qu'on vient de lire est fondé sur un de ces jeux de l'imagination qui ne peuvent entrer dans l'esprit d'un philosophe. L'imagination représente les objets sous une forme analogue à sa nature; elle donne un corps à toute chose; elle revêt de sensibles les intelligibles : là est sa grande utilité; mais il ne faut pas oublier que le vêtement n'est rien autre chose qu'un vêtement, et ceux qui en font usage doivent tenir leurs yeux fixés sur ce qu'il recouvre. Quand nous disons : créer c'est faire de rien, ou c'est tirer quelque chose du néant, nous employons une de ces images, en adoptant une métaphore qui rend exactement notre pensée, pourvu que nous n'oubliions pas que c'est un simple trope; car, prise à la

lettre, cette figure menerait à l'absurde, puisqu'elle signifierait que le néant est quelque chose et que la création n'est point une création. Lorsque nous voulons nous représenter cette opération divine, nous imaginons d'ordinaire un vide immense, au sein duquel nous voyons surgir en un moment là multitude des existences par la vertu toute-puissante du Créateur, remplissant et animant l'immensité du vide. De même, quand nous lisons ces sublimes paroles de Moïse : « *Dieu dit : Que la lumière soit, et la lumière fut*, » paroles qui eurent la puissance d'exciter l'admiration d'un païen, l'imagination nous représente une nuit universelle et sans bornes, inondée en un instant d'un océan de lumière, et cette image elle-même est vraiment sublime. Mais si je demande au philosophe : le néant est-il un vide incommensurable, une nuit sans fin, un espace sans limite? Non, me répondra-t-il, parce que le néant est la négation absolue de toute chose, y compris celles-ci. Le néant n'est imaginable en aucune façon, l'esprit ne peut le penser que d'une manière indirecte et négative. L'idée de création implique le commencement d'existence, mais ce commencement, nous l'imaginons sous deux aspects différents : l'un a rapport au néant préexistant, l'autre à l'existence elle-même. Or, de ces deux faces, la seconde seule est réelle, car, le néant n'étant pas, l'existence ne peut avoir avec lui aucun rapport réel. Si donc nous écartons les images, de quelle manière pouvons-nous penser la création? D'une seule : c'est en pensant l'existence, en tant que la raison présente de sa réalité se trouve non en elle-même, mais dans l'Etre qui l'anime et la pénètre tout entière. Or, nous avons montré, et chacun peut facilement s'en rendre compte, que le concept d'existence renferme ces trois éléments : 1° le défaut de raison intrinsèque de sa réalité propre ; 2° l'intuition concomitante de cette raison dans l'Etre qui lui est présent ; 3° le lien de l'Etre comme cause avec l'existant comme effet. Il est donc clair que par la seule notion d'existence, l'homme

acquiert de la création la plus grande connaissance qu'on en puisse avoir. Que si le vulgaire et les philosophes eux-mêmes ne s'en aperçoivent pas, cela ne prouve qu'une chose : c'est que l'analyse qu'ils font de leur intuition pourrait être meilleure; et il n'y a là rien de surprenant, car l'analyse de l'intuition n'est pas l'œuvre de l'intuition, mais de la réflexion, et la réflexion est toujours capable d'une plus grande exactitude et d'un perfectionnement plus complet. Nous avons démontré que le seul concept de cause première et efficiente renferme celui de création, et nul philosophe que je sache ne l'avait remarqué auparavant. La perception des corps est continuelle et commune à tous les hommes; pourtant Thomas Reid est le premier qui en ait donné une subtile et profonde analyse. Je pourrais citer beaucoup d'autres exemples du même genre, car il n'y a pas de philosophe de quelque talent qui n'ait mis en relief un élément ou un autre de la connaissance humaine, avant lui négligé ou moins spécialement remarqué.

Abordons maintenant l'objection elle-même. Lorsque nous disons : l'esprit voit l'existence en mouvement, dans son passage du néant à la réalité, il ne faut pas croire qu'il s'agisse d'un passage et d'un mouvement matériels; c'est une métaphore pour exprimer le commencement de l'existence. Quand nous parlons du commencement de l'existence, nous ne voulons pas non plus éveiller l'idée d'une relation à l'égard d'un temps antérieur, pendant lequel il n'existait aucune créature; car il ne peut y avoir de temps réel, sans choses qui aient de la durée, et avant la création la durée successive n'existe pas, elle n'est que possible. En somme, nous voulons uniquement désigner par là le manque d'une raison intrinsèque de subsistance dans les créatures, la dérivation extérieure de cette raison, qui vient de l'Etre, très-intimement et très-actuellement uni aux choses créées, quoique distinct d'elles. Or, comme c'est là ce qui constitue essentiellement le concept de création,

il s'ensuit que nous avons l'intuition de l'acte créateur, non moins que celle des existences et de l'Etre lui-même. D'autre part, le néant ne peut être pensé que d'une manière indirecte, par une abstraction mentale de l'intuition de l'Etre et de toute autre chose. Mais cette opération n'est possible qu'à la connaissance réfléchie, d'où il suit que dans le cercle de la connaissance directe, le néant est absolument impossible à concevoir. Et en effet, pour qu'on pût avoir l'intuition du néant, il faudrait que le néant fût quelque chose. Que voulons-nous donc dire, en affirmant que l'homme est spectateur de la création? Certainement notre intention n'est pas de faire croire que le néant est vu; ce qui serait en vérité un étrange spectacle. Nous voulons dire qu'on appréhende l'existence comme œuvre de l'Etre, et que l'on contemple l'Etre lui-même comme principe et raison de ses créatures.

On ajoutera peut-être que l'intuition de l'acte créateur devrait nous faire connaître ce lien mystérieux qui unit l'Etre avec l'existant, et nous faire pénétrer la nature intime de la création. Mais autre chose est de voir un fait, et autre chose d'en saisir le mode et la raison intime, d'en pénétrer l'essence. En cela, le fait de la création est semblable aux autres faits et aux autres vérités, dans lesquels il entre toujours de l'intelligible et du sur-intelligible. L'esprit voit l'acte créateur de l'Etre, sans apercevoir la nature cachée de cet acte; de même que les yeux voient le mouvement d'un corps, sans apercevoir ou connaître autrement l'essence de la force motrice. Mais j'en ai dit assez sur ce point.

Le concept idéal de la création, tenant le milieu entre celui d'Etre et celui d'existence, nous permet maintenant de déterminer d'où nous vient cette idée d'existence, dont nous avons discouru jusqu'à ce moment. Si par le concept d'existence on veut désigner la simple intuition mentale, il est absurde de demander d'où il provient, puisque cette intuition est un acte de l'esprit, et un acte unique, soit qu'il ait

pour terme un seul objet, soit qu'il se porte sur une multitude. Si ensuite par concept d'existence, on veut entendre le terme objectif de la connaissance, chercher d'où naît l'idée d'existence, c'est comme si l'on demandait d'où provient la réalité des choses douées d'existence. Donc, puisque la réalité de l'existant dérive de celle de l'Etre par voie de création, le concept du premier est pareillement produit par le concept du second. Veut-on savoir après cela comment l'Idée objective crée le concept subjectif? La réponse est courte : autant le fait est certain, autant le mode en est caché et impénétrable. Le mystère psychologique correspond au mystère ontologique. Tous deux n'en font qu'un, dont la raison se trouve dans l'acte de la création, acte d'une nature secrète qui dépend de l'incompréhensible essence de l'Etre créateur.

Mais pour bien entendre l'origine spéciale du concept d'existence, il est nécessaire de remonter au problème général de l'origine des idées. Depuis Locke, ce problème a été regardé comme le plus important de toute la philosophie, et jusqu'aujourd'hui il a été le thème de prédilection des psychologues. A mon avis, il n'est pas encore parfaitement résolu, malgré les travaux de plusieurs philosophes qui y ont apporté une sagacité d'esprit et une rigueur d'analyse peu ordinaires. La raison en est qu'on a voulu suivre les règles du psychologisme. Or aucune question capitale de psychologie ne peut recevoir une solution complète, sans l'aide des données ontologiques. Si le psychologue veut connaître parfaitement les faits sur lesquels il s'exerce, il doit asseoir son œuvre sur une synthèse antérieure, que la science ontologique seule pourra lui fournir. Déjà nous avons cité plusieurs exemples à l'appui de notre assertion; celui que nous signalons en ce moment ne sera pas encore le dernier. Arrêtons-nous quelques moments sur cet article, soit en considération de son importance spéciale, et de la célébrité dont

il jouit aujourd'hui, soit en raison de son intime connexion avec les matières que nous traiterons dans la suite.

Dans leurs recherches sur l'origine des idées, tous les psychologues modernes sont d'accord sur un point; ils présupposent tous que les idées naissent les unes des autres par voie de génération. Cette génération implique la préexistence de l'engendré dans le générateur; elle exclut la production *ex nihilo* : ce n'est, à proprement parler, qu'une émanation, au moyen de laquelle un élément qui se trouvait auparavant confondu dans un autre, se développe et commence à subsister par lui-même. En conséquence, quand on affirme qu'un concept est engendré par un autre, on veut dire que l'élément intégrant du premier est contenu dans le second. Ainsi les psychologues sensualistes qui font dériver toutes les idées des sens, prétendent trouver dans les sensibles le germe de tous les éléments intégrants dont se compose notre science. Prétention absurde et combattue avec succès par les philosophes rationalistes. Ceux-ci s'accordent à affirmer que les intelligibles ne peuvent en aucune manière être engendrés par les sensibles, et ils ajoutent que parmi les intelligibles, les uns engendrent les autres. Les fauteurs de cette opinion peuvent se partager en deux classes. Les uns, comme Gotama, Aristote, Emmanuel Kant et les modernes éclectiques de France, admettent quelques intelligibles primaires, dont ils font dériver les intelligibles secondaires. Les autres reconnaissent formellement ou semblent reconnaître une seule idée première, dont proviennent toutes les autres par voie de génération. Au nombre de ceux-ci se trouve placé Ant. Rosmini, le dernier dans l'ordre du temps, mais un des premiers en mérite, en ce qui regarde la question présente. Devant être court, je me bornerai pour le moment à faire quelques remarques sur ce point de la théorie rosminienne; je me réserve d'entrer dans de plus longs détails quand je traiterai *ex professo* un sujet que je ne dois qu'effleurer ici.

Rosmini établit premièrement que toutes les idées dérivent de celle de l'être possible ; secondement, que cette dérivation se fait par voie de génération, en ce sens que l'élément intelligible de tous les concepts se trouve renfermé dans l'idée de l'être [1]. De ces deux propositions, j'admets la première, en me contentant de substituer l'idée de l'Etre réel à l'idée de l'être possible, selon ce qui a été dit auparavant ; mais pour la seconde assertion, je ne puis y adhérer, et j'affirme qu'aucune idée ne vient du concept de l'Etre réel par voie de génération proprement dite.

Selon Rosmini, l'idée de l'être possible engendre toutes les autres, en se mêlant aux éléments sensibles appréhendés par le sens intime et les sens extérieurs. Toute idée secondaire étant composée d'un élément sensible et d'un élément intelligible, le second n'est pas autre que l'idée de l'Etre. Ainsi, par exemple, l'idée de l'Etre nous fournit le concept de subtance en se mêlant avec ces sensibles qu'on appelle qualités ou modifications, — l'idée de cause en s'unissant aux effets, — le concept de force intelligente en se mêlant à notre pensée ; — et ainsi du reste. D'où il suit que toutes les idées, comme telles, sont véritablement engendrées par celle de l'Etre, puisque leur élément intelligible réside exclusivement dans cette idée. Il y a plus, à parler rigoureusement, toutes les idées, comme telles, sont identiques à celle de l'Etre, et l'on ne peut pas dire qu'elles sont engendrées, sinon en ce sens que cette idée unique se mêle à la multiplicité des sensibles.

Le raisonnement est ingénieux ; mais je crois qu'il est impossible à concilier avec la vérité et avec les faits. La première conséquence à en tirer, c'est que l'homme n'a pas plusieurs idées, comme l'ont cru jusqu'à présent les meilleurs psycho-

1 *Nuov. sag. sull. or. delle idee*, sez. 5, part. 2, 3, 4, 5, tom. II. — *Princ. della scienza morale.* Milano, 1837.

logues ; il n'en a qu'une, savoir : celle de l'être dans sa plus haute abstraction. Or, cette maxime conduit en psychologie et en logique au système de Condillac, qui trouvait une identité parfaite entre toutes nos connaissances, et considérait la science comme une langue bien composée et bien organisée, comme une algèbre spéculative qui donne, au moyen de signes variés, plusieurs formes à un concept unique. En ontologie, la même maxime conduit droit au panthéisme des philosophes allemands, qui placent dans l'identité universelle la seule vérité absolue. Seulement, comme d'après Rosmini, la base de l'identité consiste dans la seule idée de l'Etre possible, et que le possible séparé du réel ne peut subsister, la doctrine citée aboutit, sous ce rapport, au scepticisme et au nihilisme. Que ces conséquences soient complètement étrangères à la pensée du docte et pieux auteur, il n'est pas nécessaire de le déclarer; j'en parle ici uniquement comme de ces conséquences rigoureuses, mais cachées, qui échappent parfois à la prudence et à la pénétration des esprits les plus clairvoyants.

Pour expliquer la variété des concepts, il ne suffit pas, selon moi, d'introduire la variété des sensibles jointe à leur rapprochement d'un intelligible unique ; car un grand nombre de sensibles ne pourront jamais nous donner qu'un seul intelligible. Or, il est de fait que l'homme possède un grand nombre d'intelligibles qui se distinguent complètement des sensibles auxquels ils s'unissent. Ainsi, par exemple, les odeurs, les couleurs, les sons et autres semblables, sont sensibles ; mais les idées de qualité, d'effet et autres pareilles, sont des notions intellectuelles, dans lesquelles on trouve un élément intelligible également distinct et de l'impression sensible, et du concept intelligible de l'Etre possible et générique. Selon Rosmini, l'idée de substance est la relation de l'Etre à l'égard des qualités, et l'idée de cause la relation de l'Etre avec les effets. Je l'accorde ; mais par qualités et par effets, il faut alors entendre des sensibles mêlés d'intelligibles,

et non pas des sensibles purs ; sans cela, loin de pouvoir comprendre l'assertion précitée, je ne vois pas même en quoi les qualités se distinguent des effets. Si le concept de l'Etre est l'unique intelligible, et comme le prisme interposé entre la pensée et les sensibles qu'il convertit en idées, je ne puis plus comprendre comment les idées nées de cet accouplement sont multiples ; il me semble qu'il n'y en a qu'une ; je ne puis pas comprendre comment il se fait que les concepts de substance, de cause, de qualité, d'effet, sont tellement distincts et différenciés les uns des autres, qu'il est impossible à l'esprit, quelque effort qu'il fasse, de les réduire à un seul. Sans doute la variété des sensibles peut engendrer la variété des concepts sous le rapport de la sensation ; mais la différence qu'il y a entre les diverses idées n'est pas seulement sensible, elle est surtout intellectuelle. Un exemple va éclaircir ma pensée. La différence qu'il y a entre le rouge et le bleu, le chaud et le froid, le tendre et le dur, ou bien entre un son et une couleur, entre une saveur et une odeur, cette différence est purement sensible, et peut fort bien se comprendre dans l'hypothèse où l'intelligible est unique. Mais il n'en est pas ainsi de la différence entre la qualité et l'effet, le dehors et le dedans, le premier et celui qui vient après, et beaucoup d'autres ; car il y a entre ces différents termes une dissemblance intellectuelle consistant en certaines relations qui, étant au-dessus des sens, se comprennent et ne se sentent pas. En effet, si je demande pourquoi la qualité diffère de l'effet, pourra-t-on me répondre que la différence est pareille à celle qui distingue le blanc du noir, le son grave du son aigu, et l'impression du toucher de celle de la vue ? Non, sans doute. Dans le second cas, la variété est purement sensible, au lieu que dans le premier elle est intellectuelle. Il est donc clair que le sensible ne peut fournir cette différence, et que l'idée de l'Etre, toujours la même, n'a pu l'engendrer.

Si nous passons de la sphère des choses sensibles à un

ordre plus élevé, l'impossibilité de la génération idéale nous paraîtra plus claire encore. Ainsi, par exemple, nous avons les idées d'unité, d'infini, d'éternel, d'immense, de sainteté et autres, et ces idées ne sont pas renfermées dans celle de l'Etre simplement pris, bien qu'elles en soient inséparables. L'inséparable n'est pas l'identique, puisqu'il n'exclut pas la distinction au moins mentale. L'Etre, tel que l'intuition nous le montre, est indubitablement un, infini, éternel, immense, saint, et doué de toutes ces perfections qu'on appelle apodictiques, morales et métaphysiques; mais c'est que, selon nous, l'Etre est un véritable concret qui renferme une synthèse idéale; néanmoins, chacun de ces concepts se distingue intellectuellement de l'idée de l'être abstrait, possible et simplement pris, d'après la doctrine de Rosmini. Je dis plus, l'idée même de l'Etre concret est mentalement distincte de ses diverses perfections, et celles-ci se distinguent de même entre elles, bien qu'elles soient inséparables. Le concept de l'Etre est le centre auquel aboutissent, comme des rayons, les autres notions, et auquel elles correspondent comme les secteurs d'un cercle immense ou les faces d'un polygone d'une infinité de côtés. Ce concept est très-simple, et pourtant indissolublement uni à une multitude d'autres concepts, qui se résolvent en une parfaite unité objective, en sorte que la multiplicité n'a pas lieu hors de notre pensée et des rapports extérieurs de l'Etre lui-même. Quand on prend le concept de l'Etre avec le cortége des notions qui l'accompagnent nécessairement, on peut en déduire logiquement ces notions, puisqu'elles y sont saisies par l'esprit contemplateur; et alors on travaille sur une idée composée et non pas sur une idée simple, fait que n'ont pas remarqué les rosminiens. Il y a plus, il serait encore impropre, même dans ce cas, de dire que les idées déduites sont engendrées par l'idée complexe; car on ne fait évidemment ici qu'une simple analyse, il s'agit ici de séparation et non de génération.

Le concept de l'être concret ou abstrait, réel ou possible, n'engendre donc pas les autres concepts, à parler proprement. Toutefois, il est vrai qu'il les produit de quelque autre manière; car toutes les idées présupposent celle de l'Etre, et y sont intimement renfermées. Il est impossible de penser à quelque chose sans avoir le concept de l'Etre; au contraire, on peut penser à l'être simplement pris sans posséder aucun autre concept. L'Etre est intelligible par lui-même, tandis que les autres concepts, même rationnels, sont intelligibles en vertu de l'Etre. Rosmini a donc raison en ce sens qu'il considère la notion de l'Etre comme l'origine de toutes nos connaissances; et la lumière dont il a environné cette vérité antique et si importante, lui assigne un rang élevé dans la classe des psychologues les plus éminents.

Après avoir rejeté la génération et admis une production quelconque, il reste à chercher quel est le mode spécial dont tous les concepts dérivent de celui de l'Etre sans en être engendrés. Je pourrais commencer cette investigation en faisant une analyse exacte de chacun des concepts pris un à un, et en démontrant ensuite par voie de synthèse, comment chacun d'eux se rattache à la notion fondamentale de l'Etre. Mais ce travail, que je ferai peut-être en son temps, sortirait tout-à-fait des limites de cette introduction. Pour le moment, je me contenterai de faire voir que la question de l'origine des idées dépend de la formule idéale, et ne peut recevoir sans elle une solution complète. J'exposerai donc sommairement le résultat de mes recherches, et je laisserai au lecteur le soin d'en faire une application détaillée, et de les vérifier sur les principaux concepts qui forment le patrimoine de l'esprit humain.

Il faut distinguer les intelligibles en deux classes : l'une renferme les concepts que j'appellerai nécessaires et absolus, parce qu'ils regardent l'Etre seul; l'autre embrasse les concepts contingents et relatifs, qui concernent les existences.

Je considère actuellement ces intelligibles en eux-mêmes : je ne les examine pas dans leur rapport avec les facultés intellectuelles de l'homme; je ne recherche pas s'ils sont perçus par une seule ou par plusieurs facultés agissant simultanément ou successivement, comme seraient l'intellect et la raison des modernes psychologues d'Allemagne. Ces considérations seront l'objet d'une autre discussion. Pour donner une base légitime à la distinction introduite entre ces deux classes de concepts, il suffit de les considérer en eux-mêmes et de les comparer entre eux, car ils sont très-dissemblables et marqués de deux caractères absolument opposés, le nécessaire et le contingent. Chacune de ces deux classes se rattache à un concept unique, principal, fondamental, prédominant; c'est pour la première, le concept de l'Etre, et pour la seconde, celui de l'existence. Nous avons plus haut examiné suffisamment la nature de ces deux idées-mères. Pour trouver maintenant l'origine des autres, on peut réduire la discussion aux trois questions suivantes : 1° de quelle manière les concepts absolus procèdent-ils de l'idée de l'Etre? 2° de quelle manière tous les concepts relatifs se rattachent-ils à cette même idée? 3° puisque les notions relatives se rattachent à la notion d'existence, la première de toutes ces idées, comme l'idée de l'Etre, est la première de tous les concepts absolus, nous demanderons encore si les concepts relatifs naissent d'une certaine façon de l'idée d'existence comme de l'anneau intermédiaire qui les unit à l'Etre; et, supposé qu'il en soit ainsi, de quelle manière a lieu cette dérivation?

PREMIÈRE QUESTION.

De quelle manière tous les concepts absolus procèdent-ils de l'idée de l'Etre?

Le lecteur doit se rappeler que sous le nom d'Etre, je n'entends pas l'être abstrait et possible, mais l'Etre réel et absolu, tel qu'il apparaît à la perception immédiate de l'intui-

tion. L'Etre est intelligible par lui-même. Or, il est impossible à l'esprit humain de penser l'intelligible, sans croire en même temps à la réalité du sur-intelligible, sans être intimement persuadé que pour nous la réalité s'étend au-delà de l'intelligible. L'élément objectif, appelé sur-intelligible par rapport à nous, c'est l'*essence* relativement à l'Etre. J'appelle simplement *essence*, l'essence réelle, comme j'appelle simplement Etre, l'Etre réel : à mon avis, cette manière de parler est conforme au sens naturel de ces expressions et à l'usage qu'en font les auteurs, qui ont coutume de distinguer le mot essence en lui donnant l'épithète de *rationnelle*, quand ils l'emploient pour signifier la connaissance que nous avons des choses. L'essence est donc ce qu'il y a de réel et en même temps d'inaccessible (*inescogitabile*) dans les objets. Cela posé, je dis que toutes les propriétés de l'Etre doivent jaillir de son essence et se constituer par elle en une très-parfaite unité ; en sorte que si un esprit pouvait connaître cette essence, il ne trouverait plus aucune distinction de raison entre les qualités et les perfections de l'être incréé [1]. C'est en ce sens qu'on peut affirmer avec raison que les concepts absolus procèdent par voie de génération d'un principe absolu ; et ce principe n'est pas le concept de l'Etre que nous possédons, mais celui d'essence dont nous sommes privés. Ainsi, les attributs de l'Etre nous paraissent comme séparés les uns des autres, bien qu'en réalité ils s'unissent et s'identifient, et que l'impossibilité où nous sommes présentement de concevoir cette unité absolue naisse de l'imperfection de nos facultés intellectuelles, incapables d'atteindre l'essence. Mais enfin, d'où dérivent pour nous les idées absolues qui nous représentent les propriétés

1 Je parle des perfections rationnelles. Quant aux perfections supra-rationnelles d'où résulte le mystère de la Trinité, si nous avions l'intuition de l'essence divine, la distinction réelle des personnes apparaîtrait aussi évidente à notre esprit que l'unification des attributs.

de l'Etre ? Voici ma réponse : Elles ne viennent d'aucun autre concept ; nous les acquérons simultanément avec l'idée de l'Etre qui a sur elle une priorité logique, mais non chronologique. L'idée de l'Etre, avec les concepts réunis d'éternel, d'immense, d'un, d'infini et autres semblables, avec tout le cortége des idées absolues, forme la synthèse primitive de l'intuition qui est une révélation véritable. Nous voyons la synthèse idéale comme la synthèse naturelle, le monde de l'Etre comme celui des existences, par une perception immédiate et intuitive. Les diverses parties de cette synthèse idéale sont entre elles indissolublement unies et enchaînées ; elles dépendent logiquement de l'idée de l'Etre, sans en être engendrées, sans que leurs éléments y soient contenus, à l'envisager telle qu'elle se présente à l'esprit dans sa simplicité native. Ces parties de la synthèse composent une multiplicité rationnelle qui se résout objectivement en une très-parfaite unité. Que si l'Un réel apparaît à notre intuition sous l'aspect d'une multiplicité mentale, la cause en est l'obscurité impénétrable qui enveloppe l'essence de l'Etre. Je conclus donc en répondant à la question proposée, que *les concepts absolus procèdent de l'idée de l'Etre, non par voie de génération, ni par voie de création, mais par une simple dépendance logique.*

SECONDE QUESTION.

De quelle manière les concepts relatifs procèdent-ils de l'idée de l'Etre ?

Rappelons-nous que le monde de la connaissance est parallèle à celui de la réalité ; nous connaissons le réel en tant que nous le percevons, quoique cette perception ne soit ni entière ni parfaite. Or, dans la sphère du monde réel, les choses relatives, c'est-à-dire, les existences, dérivent de l'Etre absolu en tant qu'elles sont créées par lui ; si donc l'intuition que nous avons des objets en contemplant l'acte

créateur, est conforme à leur nature intrinsèque, nos concepts relatifs doivent être produits non par voie de génération, mais par voie de création. Si les concepts relatifs étaient dans leur subjectivité engendrés par l'Idée, il s'ensuivrait que les existences seraient engendrées et non créées par l'Etre ; doctrine panthéistique et absurde. La prétention de trouver la génération des idées au lieu d'en rechercher uniquement la production ou la dérivation, voilà ce qui égare presque tous les psychologues. Ceux-ci, selon le procédé conforme à la nature du sensisme, prenant pour point de départ les sensibles internes ou externes, dans lesquels il est impossible de retrouver la notion de causalité créatrice, et où, au contraire, toute production est une émanation ou une génération, ceux-ci ont appliqué ce concept à la production des idées, et ils ont vicié la science idéologique ; plusieurs l'ont même appliqué à la production des réalités et ils ont construit une ontologie panthéistique, comme celle qui règne aujourd'hui chez les Allemands. L'ontologisme, suivant le procédé contraire, seul légitime, nous oblige à affirmer de tous les concepts relatifs ce que nous avons dit du premier d'entre eux, c'est-à-dire, de celui d'existence ; et nous devons conclure que *les concepts relatifs, dans leur subjectivité, procèdent de l'Etre, non par voie de génération, mais par voie de création.*

TROISIÈME QUESTION.

Les concepts relatifs dépendent-ils aussi de l'idée d'existence ? Et en quoi consiste cette dépendance spéciale ?

L'idée d'existence exprime en général la dépendance où se trouve le réel créé du réel incréé, c'est-à-dire, de l'Etre ; et par suite elle désigne le terme extrinsèque et contingent de l'acte créateur. Evidemment donc, tous les concepts relatifs présupposent logiquement l'idée d'existence, comme les concepts absolus présupposent l'idée de l'Etre. Mais le concept d'existence renferme seulement une relation générale de la

créature à l'égard de l'Etre créateur, et elle ne contient pas les éléments spéciaux par lesquels les intelligibles relatifs se différencient entre eux. Ainsi, par exemple, la différence qui existe entre la substance seconde et la cause seconde, entre les qualités et les effets, ne peut se déduire de la simple notion d'existence. Le principe de ces divers concepts et des réalités qui leur correspondent, c'est l'essence de l'existant. Cette essence n'est pas moins inaccessible à notre pensée (*inescogitabile*) que celle de l'Etre; en sorte que si nous la connaissions, nous pourrions en déduire tout l'ensemble des concepts relatifs, comme les concepts absolus, de l'essence absolue. Je conclus donc que *les concepts relatifs ne procèdent de l'idée d'existence ni par voie de génération ni par voie de production, mais par une simple dépendance logique.*

Le lecteur perspicace aura déjà remarqué que ma doctrine sur l'origine des idées s'accorde pour le fond avec ce grand principe de Vico : « En Dieu le Vrai se convertit *ad intra* en » engendré, et *ad extra*, en fait [1]. » L'origine des idées en Dieu s'opère uniquement par voie de génération proprement dite, comme leur origine pour l'homme a lieu par voie de création divine ; car la dépendance logique dont nous avons parlé nous est manifestée par l'acte créateur. L'Idée se possédant pleinement elle-même, le concept de l'Etre est, dans l'Etre, identique au concept d'essence, et le Vrai divin est engendré par cette intuition très-simple. Pour nous, au contraire, l'Etre étant connu sans l'essence, les autres idées accompagnent la notion de cet Etre, mais elles n'en sont pas engendrées. Ainsi nous les possédons non pas comme déduites, mais comme révélées, communiquées ; et cette communication est l'acte créateur lui-même, par lequel l'Etre, nous faisant passer du néant à l'existence, se révèle à nous avec l'ensemble de ses perfections, et nous fait connaître les

1 Vico, *Op. lat.*, tom. I, p. 52, 53, 97.

choses contingentes (du nombre desquelles est notre esprit) par la même action créatrice. En même temps que cette action nous découvre les objets extérieurs, elle se manifeste aussi elle-même ; ainsi la lumière qui fait ressortir les couleurs des objets, s'éclaire elle-même de sa propre splendeur. Mais ces matières sont trop difficiles pour qu'une courte discussion les épuise. Je ne m'arrêterai pas à rechercher longuement comment les idées procèdent. J'ai dit ici sur ce sujet uniquement ce qui suffit pour démontrer les rapports d'un des plus graves problèmes de la psychologie avec le dogme ontologique de la création.

La question de l'origine des idées est étroitement unie à celle des jugements analytiques et synthétiques. Si aucune idée ne vient de l'idée de l'Etre par voie de génération, il s'ensuit que tous les jugements rationnels sont synthétiques [1], à part le retour de ce concept sur lui-même, retour exprimé dans le premier membre de la formule idéale. Donc la réalité du jugement synthétique *a priori* ne dépend pas de la structure de l'esprit humain, comme le croient les partisans du criticisme, ni d'une génération idéale qui répugnerait à la nature d'un tel jugement, puisque la génération des idées exige que les unes soient contenues dans les autres ; la réalité du jugement synthétique vient donc d'une synthèse objective, qui correspond à la synthèse mentale, et l'enfante. Toutes les idées simples sont les unes en-dehors des autres ; car, lorsqu'on va d'une idée à l'autre par le raisonnement, si la première se trouvait dans la seconde, et ainsi de suite, jamais on ne pourrait avoir un nouveau concept. Selon les psychologistes, tous les jugements *a priori* sont analytiques ; cette maxime est vraie si on l'applique à la connaissance réfléchie ; en représentant à la pensée la synthèse idéale, la réflexion lui fournit des idées complexes qu'elle divise et ramène à leurs élé-

1 *Teor. del sovr.*, not. 24, p. 380, 381, 382.

ments au moyen de l'analyse et de l'abstraction. Mais quand il s'agit de la connaissance intuitive, *tous les jugements sont synthétiques, sauf le premier jugement de la formule idéale;* cette assertion, contraire à la précédente, est tout-à-fait inébranlable. D'après notre doctrine, il faut distinguer en deux classes les jugements synthétiques *a priori*. Les uns regardent l'Etre seul, et se composent exclusivement de concepts absolus; les autres concernent l'existence dans ses rapports avec l'Etre; ceux-là sont formés à la fois d'idées absolues et d'idées relatives. Ainsi, par exemple : *l'Etre est un, l'Etre est éternel*, voilà des jugements synthétiques absolus; ceux-ci, au contraire, *l'existant est dans l'Etre, l'existant est de l'Etre*, sont synthétiques relatifs. Ces deux sortes de jugements sont égalements apodictiques. Mais la nécessité des premiers est absolue et dérive d'eux-mêmes; celle des seconds est relative, elle naît d'un jugement antérieur de l'autre espèce. Ainsi ces jugements synthétiques relatifs sont nécessaires, en ce que chacun d'eux renferme un jugement absolu.

Ce qui fait rejeter aux psychologues les jugements synthétiques *a priori*, c'est qu'ils se sentent dans l'impuissance de démontrer comment, dans ces jugements, le sujet s'unit à l'attribut. Car ou l'attribut est renfermé dans le sujet, ou non; s'il y est contenu, le jugement n'est pas synthétique, mais analytique; s'il ne s'y trouve pas, alors l'union du sujet avec l'attribut est subjective, ou fortuite, ou vraiment objective. Affirmer qu'elle est subjective et qu'elle résulte de la structure de l'esprit, c'est marcher directement au doute relatif de l'école critique. Dites ensuite qu'elle est fortuite, c'est-à-dire, un effet de l'habitude, vous n'éviterez pas le scepticisme absolu de David Hume. Enfin, si on la croit objective, il faut montrer en quoi elle consiste. On ne l'a point fait encore; on n'a pas même essayé de le faire jusqu'aujourd'hui, et cette lacune explique le mauvais sort de cette espèce de jugement. Et pourquoi a-t-on échoué? C'est qu'on a tou-

jours voulu procéder en psychologiste, et suivre une méthode qui rend la question insoluble. L'ontologisme seul peut en donner la clef.

Nous l'avons vu tout-à-l'heure, les concepts absolus sont dans une simple dépendance logique à l'égard de l'idée de l'Etre, et l'esprit humain ne peut voir la raison intime de cette dépendance, parce qu'il ignore l'essence de l'Etre. Or les jugements absolus sont tous composés, d'une part, de l'idée absolue qui est la reine des autres, savoir, la notion de l'Etre, sujet de ces jugements, et, d'autre part, d'un autre concept absolu qui en est le prédicat. Tels sont les jugements : *l'Etre est un*, *l'Etre est immense*, et autres semblables. Or il ne nous est pas donné ici de percevoir autre chose qu'une simple dépendance logique, c'est-à-dire, une impossibilité absolue, dans le sujet et le prédicat, d'être séparés, sans en pénétrer la raison secrète ; en conséquence, nous ne sommes pas à même d'expliquer cette synthèse. Voilà pourquoi l'ontologiste, pas plus que le psychologiste, ne peut prouver cette espèce de jugement par une démonstration positive et plausible. Il peut bien en donner une preuve négative, ce qu'il n'est pas donné aux psychologistes de faire ; cette preuve négative consiste à faire voir que la synthèse du sujet et du prédicat doit être un mystère pour nous, parce que nous ignorons l'essence de l'Etre, c'est-à-dire, du sujet. Si nous la connaissions, cette essence, nous trouverions ensuite tout l'apodictique, les divers concepts rationnels se résoudraient en un seul concept très-simple, l'identité parfaite succéderait à la synthèse, et le jugement deviendrait analytique, comme celui qui résulte du premier membre de la formule. En effet, Dieu embrasse toutes choses dans une intuition unique et immanente, dans une seule idée, qui est à la pensée divine ce qu'est à la nôtre le jugement analytique. Mais, comme nous ignorons l'essence divine, il ne nous est pas donné de percevoir le vrai dans son principe, et l'Un revêt

à nos yeux l'aspect du multiple. Si donc on demandait comment l'Un réel peut donner accès au multiple idéal, on répondrait exactement, en disant que l'Un réel est l'essence de l'Etre, dont la nature intime ne nous est connue que d'une manière très-imparfaite. L'ontologisme explique donc suffisamment la structure des jugements synthétiques absolus, en montrant clairement, d'un côté, la connexion logique du sujet avec le prédicat, et en donnant, de l'autre, une raison légitime de ce qu'il y a d'incompréhensible dans ces jugements.

Venons-en maintenant aux jugements synthétiques relatifs. Ceux-là naissent de l'union d'un concept relatif avec un concept absolu; et la synthèse du sujet et du prédicat est la même que celle de l'Etre et de l'existant, c'est-à-dire, la création. Ainsi, dans ces jugements, la synthèse réelle des deux termes étant l'acte créateur, la synthèse intellectuelle qui lui correspond et forme le jugement, est l'intuition de l'acte créateur. Et en effet, le jugement synthétique *a priori* est composé d'un attribut qui n'est pas dans le sujet, et qui toutefois lui est nécessairement uni. Sans donc renfermer l'attribut, le sujet le produit; or, qu'est-ce que produire une chose sans la contenir antérieurement, sinon la créer? Donc, dans le jugement synthétique relatif, le sujet du jugement crée le prédicat, comme l'Etre crée l'existant. C'est ainsi que l'intuition de l'acte créateur explique complètement cette espèce de jugements rationnels, qui répugneraient dans les théories des émanatistes et des panthéistes. La dualité psychologique dont le jugement est composé se réduit à la dualité ontologique exprimée par la formule idéale. Le jugement synthétique relatif représente le premier fait, comme le jugement synthétique absolu exprime la première vérité.

On voit par ce qui précède que tous les jugements synthétiques relatifs se ramènent à la formule idéale : *l'Etre crée les existences*, et qu'ils renferment, comme elle, le premier jugement absolu, *l'Etre est*. Les axiômes de substance et de cause

sont de simples applications de la formule, et ils tirent d'elle leur valeur absolue et apodictique. En effet, ces axiômes, réduits à une forme secondaire, réfléchie et psychologique, se formulent bien, il est vrai, en ces termes : *Toute qualité doit être reçue sur une substance, tout effet doit avoir une cause;* mais primitivement, intuitivement et ontologiquement, cette formule est renversée, et l'on peut la rendre en ces termes : *La substance soutient les qualités, la cause produit l'effet ;* par où l'on voit clairement qu'ils dépendent du fait idéal de la création. — Je n'entreprendrai pas de traiter la question des jugements synthétiques composés de concepts purement relatifs, sans aucun élément absolu, parce que ces jugements ne sont pas et ne peuvent pas être *a priori*.

Le raisonnement est une série de jugements synthétiques liés entre eux, et qui sont *a priori* toutes les fois que l'argument philosophique a une valeur métaphysique. Or, une série de jugements synthétiques *a priori* implique hors de l'esprit humain une synthèse objective, c'est-à-dire, une série de qualités réciproquement unies ; mais le cercle des existences ne peut renfermer exclusivement cette synthèse ; il faut en outre qu'elle soit enchaînée aux concepts idéaux ; autrement, elle ne serait pas rigoureusement absolue et métaphysique. Si le raisonnement ne contient que des concepts absolus, la synthèse objective, à laquelle elle correspond, est l'Idée, c'est-à-dire, la notion de l'Etre avec ses dépendances apodictiques. Mais si les concepts absolus sont mêlés aux relatifs, la synthèse objective est la création. Le fait idéal de la création est donc nécessairement requis pour expliquer les raisonnements mixtes, tels que sont tous les discours humains, quand ils n'ont pas pour objet unique la contemplation de l'Etre en lui-même. En effet, le procédé discursif, c'est-à-dire, l'enchaînement des idées entre elles en une série de jugements mixtes et synthétiques *a priori*, est *la connaissance successive qu'a l'esprit humain de l'acte créateur et de*

la marche cosmologique. C'est dans cette pensée que j'ai écrit ailleurs : « La marche suivie par la cause efficiente du
» commencement à la fin, dans le développement successif
» de la création, correspond au procédé intellectuel que suit
» l'esprit, en allant des premiers principes aux dernières con-
» séquences, dans le développement successif de la science,
» et ce développement s'appelle déduction. De cette ma-
» nière, le raisonnement de l'homme est parallèle et ana-
» logue à la marche de la nature, et la logique, ou si l'on
» veut, la syllogistique, est en accord avec la cosmologie [1]. »

Je ne sais si le lecteur aura eu la patience de suivre cette discussion sur des vérités, ou, comme on dit, des inepties abstruses de métaphysique. Les esprits incapables de ce genre d'études trouvent ces matières arides et détestables, je le sais, et je ne m'en étonne pas ; la trempe de leur esprit s'y prête peu, et l'on ne peut faire un crime à quelqu'un de ne pas trouver de plaisir à étudier ce qu'il ne peut comprendre. Mais pour celui qui s'élève à leur hauteur, ces matières sont pleines de beautés et de charmes, car il n'est rien de plus beau ni de plus sublime, rien de plus consolant ni de plus conforme aux instincts généreux, que la contemplation de la vérité idéale. Et quand ces spéculations sont empreintes d'un cachet de nouveauté, qui n'ôte rien à la vérité qu'elles traitent, le plaisir qu'elles procurent s'augmente de beaucoup ; car le neuf a un puissant attrait pour notre esprit, parce que nous faisons partie de cet univers perfectible et que nous suivons le cours du temps. Si un auteur ne doit pas se borner à reproduire ce qu'ont dit les autres, j'ai la confiance que j'ai peut-être rempli en partie ce devoir ; les spéculations qui précèdent et celles qui vont suivre mettront le lecteur à même d'en juger. Je ne voudrais pas signaler cet avantage ni m'en faire honneur, si je ne croyais d'autre part mes con-

1 *Teor. del sovr.*, not. 44, p. 406.

clusions revêtues de cette force que la vérité peut seule donner, si je ne croyais pas avec confiance qu'elles sont appuyées sur la restauration scientifique des principes les plus anciens et les plus vénérables qui aient régné sur la terre. Hors de là, les innovations en philosophie sont au moins fort dangereuses. Il est vrai qu'elles procurent aux auteurs une certaine célébrité passagère et frivole, beaucoup plus attrayante pour les âmes vulgaires que cette modeste approbation à laquelle aspirent les amateurs de la bonne antiquité. Mais la gloire n'est pas regrettable, quand elle ne peut être séparée du remords dans celui qui la donne et dans celui qui la reçoit.

L'analyse de la formule idéale, au point où nous l'avons amenée, montre clairement la grande importance du dogme de la création dans l'ontologie et même dans la psychologie. Ce principe seul peut expliquer la dualité primitive et les dualités secondaires, qui en découlent, et, ce qui importe plus encore, il peut expliquer comment les dualités de toute sorte se rattachent à l'unité. Les questions de l'individualité, des rapports entre l'individu et l'universel, de l'existence des corps et des esprits créés, des diverses sortes d'évidence et de certitude, de l'origine des idées, des jugements synthétiques et rationnels, de la nature du raisonnement, toutes ces questions et une foule d'autres dépendent totalement de la création. Les recherches psychologiques sur la connaissance et l'activité humaines, les doctrines théologiques sur les attributs divins, comme l'immensité, l'éternité, et d'autres semblables, ne peuvent pas non plus être exactement traitées, si elles n'ont pour base ce dogme unique et suprême. Si vous le négligez ou que vous le répudiiez, le panthéisme est inévitable ; et le panthéisme, c'est le chemin qui conduit au scepticisme, à l'immoralisme, à l'athéisme et à toutes les monstruosités de la philosophie hétérodoxe. Les anciens philosophes ont perdu, les modernes ont attaqué l'i-

dée de création : voilà la source de tous les égarements de la science rationnelle à toutes les époques. Les génies les mieux doués, mais privés de ce secours, ne purent résoudre les problèmes les plus importants de l'esprit humain. Aussi leur a-t-il été impossible d'implanter dans le monde les parties de la philosophie qu'ils avaient bien traitées, et elles ont été dans la suite altérées ou mises en oubli, et voilà d'où sont sortis ces variations perpétuelles de la science et ce règne successif des systèmes les plus opposés, dont notre siècle est encore le témoin. En effet, remarquons-le : bien que plusieurs philosophes admettent le dogme de la création, aucun cependant ne lui donne la place qu'il mérite. Tous le relèguent au rang secondaire ; au lieu de le regarder comme un principe fécond de science, ils le tiennent pour un corollaire stérile. Or, pour qu'une vérité ait sa valeur scientifique, il ne suffit pas de la reconnaître, il faut surtout lui assigner le rang qu'elle doit occuper dans la hiérarchie nécessaire du réel et de l'intelligible. Otez du premier rang, pour le mettre au dernier, un axiôme scientifique, il deviendra stérile, et par suite, inutile aux travaux de la science. Le concept de la création, qui a la seconde place dans la formule idéale, est le premier en tout ce qui regarde la science universelle de l'homme, et il est le seul anneau légitime qui rattache l'existence à l'Etre. Otez la création, l'anneau est brisé, et il est impossible de remonter du monde à Dieu, ou de descendre de Dieu au monde. De plus, la chaîne des réalités une fois rompue, toutes les questions particulières s'en ressentent ; tout dogme manque de base, et prête le flanc à des difficultés insolubles ; car l'harmonie, absente du tout, ne peut résider dans les parties. Telle fut la cause de cette impuissance et de ce désordre intérieur qui ont travaillé la philosophie depuis les temps de Djaïmini et de Capila jusqu'aux nôtres ; et ce désordre, triste privilége des sciences spéculatives, qui a souvent étonné les savants et les ignorants, n'a jamais été expliqué par aucun.

Les éclectiques français espèrent guérir cette plaie. Mais l'éclectisme, c'est-à-dire, l'anarchie volontaire réduite en système, doit être à coup sûr un magnifique remède pour guérir de l'anarchie involontaire et fatale qui trouble la science. Si vous voulez réformer la philosophie et la réédifier sur un fondement solide, remontez au principe, cherchez quel est le premier pas fait par l'esprit humain hors du droit sentier, ramenez les spéculations à leur but, et vous leur donnerez cette existence et cette fermeté qui sont l'apanage des autres sciences. Hors de là, les remèdes seront inutiles, ou bien ils aggraveront le mal, au lieu de le diminer; comme il est arrivé à l'éclectisme, qui, après avoir rendu quelques services aux branches secondaires de la philosophie, a fini par tuer la science. La philosophie est morte en France, et elle est à l'agonie dans le reste de l'Europe. Les faibles spéculations que l'on rencontre encore dans les livres, ressemblent au râle d'un mourant, ou au tressaillement galvanique d'un cadavre. Un des plus anciens égarements de la philosophie, c'est sans doute d'avoir abandonné le dogme de la création; c'est là ce qui enleva aux merveilleux génies d'Aristote et de Platon le bonheur de recueillir le vrai tout entier; c'est là ce qui influa d'une manière si funeste sur toutes les parties de leur doctrine, en leur faisant admettre l'absurde et rétrograde hypothèse de l'éternité de la matière. Mais cette erreur ne fut pas la première; elle prit son origine dans une méthode vicieuse, c'est-à-dire, dans le renversement de la formule idéale, comme nous le verrons plus loin. L'abolition du psychologisme, le rétablissement d'un ontologisme fort et profond est la seule planche qui puisse sauver la philosophie européenne d'un complet naufrage.

Maintenant que nous avons donné de la formule idéale un dessin suffisamment clair et distinct, comparons-lui les principes de la philosophie moderne, pour compléter les remarques que nous avons déjà faites dans le chapitre précédent.

Perdue par toutes les nations, hors une seule, jusqu'à la fin des temps anciens, la formule idéale fut parfaitement renouvelée et promulguée de nouveau par le christianisme. L'Evangile, par ses doctrines, ranima les cœurs et les esprits : il releva le génie philosophique; son influence salutaire se fit sentir même sur la philosophie des païens; et quoique l'école d'Alexandrie combattît les idées chrétiennes, c'est à ces idées qu'il faut attribuer en grande partie la splendeur de cette école; car c'est là le privilége du vrai, d'arracher l'hommage même de ses ennemis. Et s'il est vrai de dire que, sous quelques rapports, l'Eglise fut troublée par les opinions platoniciennes, il n'est pas moins indubitable que les doctrines catholiques améliorèrent celles des nouveaux disciples de Platon. Toutefois, en ce qui concerne ses commencements, la secte d'Alexandrie ne se sépara pas entièrement de la philosophie païenne; on peut même la considérer comme le développement le plus parfait auquel pût conduire la formule altérée du vrai primitif, héritage de la science grecque et orientale. Aussi, n'ayant pas voulu recevoir la formule chrétienne, elle alla en déclinant depuis Proclus, et ne parvint à éviter le scepticisme, qu'en s'embarrassant et en se rapetissant avec Damascius, dans la recherche de l'incompréhensible. L'esprit humain, dans lequel la philosophie ne peut jamais complètement périr, s'était dès le commencement attaché à la formule orthodoxe; et après quelques tentatives faibles et imparfaites comme tous les commencements, après l'œuvre de quelques écrivains, comme Clément d'Alexandrie, saint Justin, Origène, Athénagore, Lactance et autres, dans lesquels on voit encore une certaine hésitation, non de foi, mais de science, entre les doctrines païennes et le procédé chrétien, il se rencontra vers la fin du IV[e] siècle un homme que l'on peut considérer comme le créateur de la philosophie catholique. Saint Augustin est tout à la fois le Pythagore et le Platon de la vraie philosophie moderne; car il fit à lui seul

pour l'époque chrétienne ce que les deux grandes lumières de l'antiquité avaient fait dans des temps différents, pour la philosophie grecque. Il fut le premier qui tira de la formule de la nouvelle révélation la synthèse scientifique de la vérité idéale. Il distingua la philosophie de la théologie, sans les séparer; il considéra ces deux sciences comme indissolublement unies, comme également nécessaires à l'explication complète de l'Idée divine; il en étudia les rapports, en fixa les limites, en éclaircit les points fondamentaux; ramena à la formule chrétienne les véritables progrès de la sagesse païenne, continuant par ce moyen le cours de la tradition scientifique; il éleva un édifice immense avec tant de perspicacité, tant de profondeur, tant de vigueur et tant de force de génie, tant d'élévation d'esprit et de solidité de jugement, que celui qui le lit et l'étudie attentivement, ne saurait jamais l'admirer assez. Il faut pour cela le considérer comme le fondateur de cette science, que l'on ne peut pas plus appeler spécialement philosophie que théologie, parce qu'elle les embrasse toutes les deux; science que je nomme idéale, comme exprimant complètement l'Idée par la double lumière de la raison et de la foi; et à laquelle j'ajoute l'épithète de catholique, parce qu'on la chercherait en vain hors de la société divine, privilégiée de ce nom. Cette science, après avoir heureusement traversé les siècles de barbarie, et dissipé par sa clarté ces épais nuages, fut ensuite obscurcie elle-même et enfin éteinte en Europe, par l'opiniâtreté d'un Allemand et la folie d'un Français.

J'ai dit que la science idéale et catholique embrasse la philosophie et la théologie, et c'est pour cela qu'elle est la seule science parfaite dans le cercle des connaissances rationnelles. Elle est, en effet, la seule qui mérite le nom de réalisme dans le véritable sens de ce mot; en comprenant par là une doctrine exprimant toute la réalité idéale, en tant que les hommes peuvent la connaître naturellement ou surnatu-

rellement. L'Etre et les existences considérées dans leurs relations avec l'Etre, par voie de création et de rédemption, tel est l'objet de cette science. La philosophie isolée partage nécessairement la réalité idéale, puisqu'elle ignore les sur-intelligibles révélés. La théologie, séparée de sa compagne, contient, il est vrai, dans leur intégrité les éléments de la raison elle-même, en vertu de la formule révélée; mais elle n'en embrasse point l'explication scientifique. Il faut donc les réunir, pour obtenir un réalisme parfait. C'est ce qu'a fait l'Eglise avec autorité, et hors de son sein, cette union ne pouvait être tentée. La science catholique contient la synthèse la plus vaste qu'il soit donné à l'homme d'imaginer; elle admet seule tous les ordres de vérité, sans en exclure ou en amoindrir aucun. Elle est, pour ainsi parler, l'univers idéal qui correspond à l'univers réel; elle est ce monde intellectuel peuplé de schèmes et de paradigmes éternels, dans lequel toute vérité trouve sa place, comme chaque existence a la sienne dans l'immense cercle de la création. Elle n'est pas seulement la somme des vérités, elle en est encore la hiérarchie, parce qu'elles y sont coordonnées avec une exquise harmonie; et par conséquent, rangées à leur véritable place et sous leur vrai point de vue, unies ensemble, selon les affinités réciproques de subordination et de supériorité qu'elles ont dans la nature. De sorte que les deux notes scientifiques de la science orthodoxe résident dans la totalité des vérités et dans leur harmonie. Et comme, selon la belle doctrine de Platon, de saint Augustin et de Malebranche, l'esprit voit les idées en Dieu, c'est-à-dire, dans l'Idée même, ainsi, dans la science catholique, *l'esprit contemple l'Idée dans l'Eglise*, parce que l'Idée ne peut être repensée sans le concours de la parole, et que la parole chrétienne est la seule réflexion pure et complète du monde idéal.

Il faut remarquer encore que la science catholique est la seule que l'on puisse dire organisée et libre, qu'elle possède

conjointement ces deux qualités, parce que sans ordre il n'y a point de liberté véritable, et sans liberté, l'ordre ne peut arriver à la perfection. L'ordre, pour être maintenu, demande une règle et une autorité ; la liberté réclame en faveur de l'esprit humain le légitime exercice de ses facultés. La règle scientifique résulte des principes et de la méthode. Or, l'Eglise maintient les véritables principes et la véritable méthode des spéculations, en conservant inaltérable le dépôt des vérités rationnelles qui lui a été confié, et en le mettant en sûreté par ses décrets. Car si une méthode vicieuse corrompt la formule idéale, le premier vice méthodique procède, comme nous le prouverons, d'un premier obscurcissement de la formule. L'autorité qui maintient la règle et qui l'exécute, c'est la hiérarchie catholique, dans laquelle se répand et se réunit la puissance, une et variée en même temps ; car sans un concert hiérarchique, il n'y a point d'organisme social, ni d'autorité d'aucune sorte. La science catholique est encore libre, parce que le champ ouvert à ses spéculations est le plus vaste de tous, et qu'à l'exception de quelques endroits qui sont fixés par l'autorité légitime, l'esprit de l'homme peut s'étendre comme il lui plaît. Et ces limites profitent autant à la liberté qu'elles nuisent à la licence ; car la science ne peut être libre, si elle n'est bien assurée de sa propre existence, si elle s'appuie sur une base incertaine et vacillante. De plus, l'homme est avant tout destiné, non à faire de la science spéculative, mais à agir dans tous les instants de sa vie ; toute spéculation doit être dirigée vers l'action. Or, si la science avait le droit de rejeter ou de mettre en doute la vérité, sur laquelle se fonde toute vie publique ou privée, l'action deviendrait impossible, et le monde civil s'écroulerait. Pour que la science ne soit point en contradiction avec l'action, il ne faut pas que l'une arrache ou détruise les racines de l'autre ; il faut que l'une se contente de déclarer ce que l'autre doit posséder, et se garde d'avoir l'audace insensée de renverser l'édifice pour

se donner le plaisir de le refaire. L'histoire nous montre clairement ce qu'a gagné l'esprit humain, quand il a abandonné la voie légitime; car au lieu de liberté et de repos, il a rencontré la licence, ou la tyrannie et la discorde. La tyrannie et la discorde règnent maintenant dans le champ pacifique des sciences, et la philosophie en est aujourd'hui réduite à cet état de guerre intestine, qu'un philosophe considérait comme la condition originelle et légitime de l'homme. Les sensibles sont en lutte avec les intelligibles, et ceux-ci avec les dogmes supérieurs ; tout ordre de vérités est en conflit avec les autres ; chacune des sciences spéciales qui composent l'encyclopédie rationnelle veut régner en détrônant ses sœurs ; et dans cette guerre civile, si l'une l'emporte pour un temps, elle ne tient la victoire que du hasard ou de la force. Pourquoi, par exemple, Locke et Condillac eurent-ils quelque vogue en France, et Kant et Schelling en Allemagne ? Celui qui voudrait ne tenir compte que de la vérité idéale et du mérite intrinsèque de leurs systèmes, serait bien embarrassé pour répondre. Or, que penser de la philosophie, dans un temps où le triomphe de telle ou telle opinion ne dépend pas de la vérité, mais uniquement de la mode, des passions, du génie national, de l'esprit, de la faconde , du charlatanisme des auteurs, ou de toute autre cause ?

La philosophie catholique fut florissante en s'appuyant comme sur une base inébranlable, sur la proposition suivante : *Dieu est, il crée l'homme et le monde ; donc l'homme et le monde subsistent réellement*. Son procédé était essentiellement ontologique ; et si dans le moyen-âge on se servit aussi de la méthode opposée, on ne lui donna qu'une place secondaire, et la réalité de l'Etre était tenue, non pour un dogme qu'il fallût démontrer , mais pour un véritable axiôme. Ce qui préserva surtout les scholastiques de la note de psychologisme, dont leur forme didactique paraît se rapprocher sous quelques rapports, c'est que pour eux, l'on-

tologie résidait surtout dans la religion. La philosophie ne formait que la moitié de leur science, elle n'y tenait que le second rang : la religion marchait la première, elle aplanissait la voie, et son action était purement synthétique. La spéculation venait ensuite, pour travailler de nouveau les données de la première ; et ainsi, les vérités qui en religion étaient reçues comme axiômes, étaient traitées de nouveau sous la forme de théorème. Cette excuse ne saurait être appliquée à aucun des psychologistes modernes depuis Descartes, car pour eux la philosophie est une science indépendante, et tout-à-fait séparée du dogme théologique. Je ne veux point nier cependant que l'usage de procéder psychologiquement, quoique inspiré par une intention droite, n'ait à la longue fait abandonner la synthèse, au moins pour ce qui regarde la philosophie première. L'habitude de convertir les vérités intuitives en démonstratives, sans remonter à l'intuition, et sans remarquer que l'analyse fournissant les principes généraux, base du raisonnement, présuppose une synthèse antérieure, cette habitude, disons-nous, diminua la force et l'évidence de la démonstration même, en substituant une lumière réfléchie ou réfractée à la splendeur directe de la vérité idéale. Mais la cause principale de l'égarement du droit sens scholastique, ce fut le nominalisme, qui naquit de la prédominance, dans la tradition scientifique, des doctrines ioniques d'Aristote, sur le génie dorien et socratique du platonisme. Cette prééminence de l'école péripatéticienne fit descendre la philosophie scholastique au-dessous de celle des Pères, vicia la tradition scientifique, et préjudicia par là à la tradition religieuse elle-même, et au développement légitime de la formule chrétienne. Car la doctrine idéale des Saints Pères, en ce qui touche à la philosophie pure, se rattachait aux trois formes antiques de la science presque hiératique des Italo-Grecs, je veux dire, à l'école d'Italie, à l'école athénienne de l'Académie et à celle d'Alexandrie.

dans lesquelles on conservait, bien plus que dans toutes les autres, les traces de l'ontologisme primitif. Les scholastiques, au contraire, en vénérant Aristote comme le *maître* infaillible et absolu *de ceux qui savent*, rompirent le fil de l'enseignement scientifique, et mirent le dogme religieux où ils puisaient leurs principes, en contradiction avec le système explicatif qu'ils professaient, et dont ils se disaient les continuateurs. En effet, quoique Aristote ait recueilli une partie de l'héritage de Platon, il fut hétérodoxe et psychologiste dans ses principes et son procédé méthodique; aussi, sous ce rapport, ses doctrines ressemblent bien plus à celles de la secte ionique et atomistique, qu'à la science italo-grecque. Il place la base de la réalité et de la science dans l'individu, en comprenant par ce mot, non point le terme idéal de l'intuition, mais l'objet du sens intime; et par conséquent, il s'élève des sensibles à l'Idée, et de l'existence à l'Etre, au sens inverse du procédé légitime. En niant la réalité objective des idées générales, les nominalistes se montrèrent disciples fidèles du péripatétisme, et ils introduisirent le psychologisme dans leurs écoles. En effet, si les idées générales ne sont qu'un pur concept de l'esprit, le philosophe ne doit point partir d'elles, mais du sentiment qu'il a de soi-même; et de plus, s'il prend son point de départ des idées, comme elles ne sont que sa propre forme, il prend toujours de son propre esprit le commencement de son procédé. La doctrine des nominalistes était si conforme à la tradition scientifique en règne dans les écoles, qu'elle infecta une partie des philosophes qui se glorifiaient du nom de réalistes, et qui en étaient en effet très-dignes. Je ne veux point parler de ceux à qui les modernes ont donné le nom de *conceptualistes;* ceux-ci n'étaient en dernière analyse que des nominalistes purs et rigoureux; mais je parle de ces réalistes qui admettaient la réalité des idées générales, et qui, toutefois, leur portaient préjudice, en donnant à entendre qu'ils les regar-

daient comme des vérités abstraites, dépouillées de toute substantialité réelle. Je dis qu'ils donnaient à croire, et non pas qu'ils les tenaient en effet pour telles; car la contradiction intrinsèque de cette opinion rendit obscur le langage de ces écrivains, en toute autre chose parfaitement précis et clairs; parce qu'il n'est pas possible d'exprimer clairement ce qui est contradictoire et répugne à la pensée. J'aurai occasion de parler ailleurs des semi-réalistes, et de montrer comment ils régnèrent dans le champ même du réalisme, et empêchèrent que ce système, professé dans sa pureté par un petit nombre de philosophes, produisît les fruits que l'on en pouvait attendre.

L'imperfection du réalisme scholastique vint encore du mode inexact dont fut conduite la controverse soulevée entre lui et l'opinion contraire. La question était de savoir si les idées sont au dedans ou au dehors de l'esprit. Les réalistes soutenaient le second sentiment, et ils avaient raison, quant au fond. Mais la question ne pouvait s'arrêter à ce point, et on demandait de plus où et comment existaient les idées, supposé qu'elles fussent en dehors de l'esprit humain. Pour répondre à cette demande, il fallait rechercher la nature des idées elles-mêmes; et si cette recherche avait été faite avec soin, on serait arrivé à connaître que *les idées générales sont dans l'Idée, et les universaux dans l'Universel;* par conséquent, en étudiant les deux termes en eux-mêmes et dans leurs relations réciproques, on aurait connu que l'Idée renferme au suprême degré le général et le particulier, le concret et l'abstrait; qu'elle est le premier et le suprême genre, le premier et le suprême individu; que d'elle proviennent les existences individuelles par voie de l'acte créateur; que les existences individuelles, combinées avec l'Idée elle-même au moyen de la réflexion, donnent naissance aux idées générales, dont la nature est incompréhensible sans le dogme de la création. On aurait vu qu'en réduisant les universaux

à de simples mots, les nominalistes étaient athées sans le savoir; que les conceptualistes, en les considérant comme de simples formes de l'esprit, préludaient à l'égoïsme panthéistique d'Amédée Fichte; qu'en les plaçant avec quelques réalistes dans les choses seules, et en imaginant certaines idées cosmologiques et subsistantes, on tombait dans un panthéisme objectif; comme il faudrait ranger Platon lui-même parmi les polythéistes, s'il n'était probable, pour ne pas dire certain, qu'il identifiait ses idées avec la nature divine. Mais, pour remarquer tout cela, il fallait se débarrasser des entraves péripatéticiennes; et les scholastiques croyaient, par malheur, que la vérité chrétienne s'accommode beaucoup mieux d'Aristote que de Platon.

J'ajouterai une troisième cause qui nuisit au réalisme, mais je me contenterai de l'indiquer. Les nominalistes purs professaient, au milieu de leurs erreurs, une vérité très-importante, je veux dire la nécessité de la parole pour les idées réflexes, telles que sont les idées générales. Il faut en grande partie attribuer à cette vérité la bonne fortune du nominalisme, et au rejet ou au mépris de cette même vérité, les pertes du réalisme. Les fauteurs de ce dernier système ne remarquèrent pas qu'en supprimant la nécessité de la parole pour la réflexion, on annulait la tradition religieuse dans son principe, et qu'en écartant la nécessité des formules déterminantes, on arrachait les bases de toute philosophie.

Le réalisme étant tombé, et le champ laissé libre à la doctrine contraire, les sciences spéculatives déclinèrent bientôt, et les deux systèmes ennemis languirent également; car comme la civilisation ne peut diminuer qu'autant qu'elle contient quelque germe de barbarie, de même, dans l'ordre spécial du savoir, la décadence d'une doctrine procède de quelque vice caché contenu dans son sein. Les esprits, dégoûtés de la scholastique, se tournèrent vers le paganisme

auquel les attirait la renaissance des lettres antiques. Les meilleurs s'attachèrent à Platon et aux néo-platoniciens; mais si, d'un côté, ils renouaient le fil de la tradition scientifique, de l'autre, ils rejetaient ou négligeaient celui de la tradition religieuse, ils abandonnaient la formule chrétienne. Bruno embrassa le panthéisme tempéré des néo-platoniciens, et il fit preuve, en l'exposant, d'un génie profond, solide et neuf; mais quoiqu'il fît en plusieurs points rétrograder la philosophie de dix siècles, la hauteur du vol des alexandrins demandait beaucoup plus de force que n'en comportait la faiblesse des temps; aussi les idées du grand philosophe de Nole ne trouvèrent-elles pas de partisans. Le siècle, accoutumé à balbutier en religion depuis les réformes de Luther et de Calvin, ne pouvait point raisonner en philosophie; il lui fallait un enfant pour chef d'école, et il le trouva. Depuis Descartes, sauf quelques cas, la philosophie ne fut plus qu'un jeu d'esprit, un bavardage continuel, malgré quelques têtes puissantes qui entreprirent de la cultiver. Je parle de l'ontologie, qui est la cime de la science rationnelle. Les systèmes de Spinosa, de Fichte, de Schelling et d'Hégel, ne sont point des théories scientifiques, mais des poèmes : toute la force des inventeurs est dans leur imagination. Plusieurs excellents travaux de psychologie, tels que ceux de Reid et de Kant, ne sont que des travaux partiels, et malgré tout leur génie, leurs auteurs trébuchent toutes les fois que le psychologue a besoin d'un appui ontologique.

Descartes commença son œuvre déplorable par bouleverser entièrement la formule orthodoxe. Celle-ci disait : *Dieu est, donc l'homme existe;* Descartes dit, au contraire : *Je suis, donc Dieu est.* Mais en basant la propre existence sur la pensée, et en disant : *Je pense, donc je suis*, Descartes proclame expressément qu'il n'entend pas argumenter en remontant à une vérité générale, mais qu'il veut exprimer par cette affirmation une vérité primitive. Or, le jugement

exprimé par cette vérité se compose de deux éléments, l'un intelligible, et l'autre appartenant à la sensibilité intérieure. L'élément sensible exprimé par le mot *je pense*, est précis, et n'admet pas d'équivoque. Il n'en est point de même pour l'élément intelligible ; car en employant indistinctement les mots *être* et *exister*, Descartes laisse subsister pour nous du doute sur le concept intellectuel renfermé dans sa proposition. Mais je regarde comme vraisemblable que la confusion des mots venait chez lui de la confusion des concepts, car je ne trouve point dans toutes ses œuvres le plus léger signe d'où l'on puisse conclure qu'il ait eu le moindre soupçon de cette confusion [1]. Et s'il écrivit : *Cogito, ergo sum*, il faut l'attribuer à la propriété de la langue latine dont il ignorait la cause ; car les anciens Romains ne commettaient pas le barbarisme des Italiens modernes, qui confondent à chaque instant les mots *être* et *exister*.

Puis donc que nous sommes forcés de deviner pour obtenir la pensée de Descartes, considérons quelle est la valeur de sa formule, selon les deux sens probables de la dernière partie de cette même formule. Si la phrase *je suis* exprime l'Etre, la proposition cartésienne se réduit à celle-ci : *ma pensée est l'Etre*. Ainsi l'entendit B. Spinosa, qui avait une toute autre capacité philosophique que le mathématicien français. La conséquence inévitable de ce principe, c'est le panthéisme de Spinosa lui-même, ou celui d'Amédée Fichte. Mais, si en disant : *Je suis*, il ne veut exprimer que l'existence, la sentence cartésienne se réduit à cette proposition : *ma pensée est une chose existante* ; cette proposition est parfaitement vraie ; mais outre que dans ce cas l'expression est inexacte, comme l'a remarqué Vico, elle ne peut faire entendre ni une vérité ni un fait primitifs ; une vérité, puisque la seule vérité primitive est celle-ci : *l'Etre est* ; un fait, puisque le seul fait pri-

1 Voyez la note 8 de ce volume.

mitif est la création : *l'Etre crée l'existant*, ou bien : *l'existant est dans l'Etre et par l'Etre ;* et remarquons encore que Descartes emploie indistinctement les idées de vrai et de fait primitifs [1], ce qui est une preuve nouvelle de sa sagacité philosophique.

Mais la formule cartésienne, entendue de la première manière et selon la teneur du panthéisme, n'exprime pas encore une vérité ou un fait primitif. Elle n'exprime pas une vérité, parce que, selon les panthéistes, le vrai primitif est celui-ci : *l'Etre existant est*, comme nous le montrerons bientôt. D'où il arriva que Spinosa plaça en tête de son système la réalité apodictique de la substance unique, et ne lui attribua la pensée que dans la suite de son procédé ontologique. Il pourrait sembler que selon Amédée Fichte, qui base le panthéisme sur son propre esprit, la proposition de Descartes doive être regardée comme primitive ; Fichte tient l'esprit pour primitif, comme objet absolu, et non comme sujet fini et pensant. Il est vrai qu'il introduit entre l'esprit objectif et l'esprit subjectif une relation spéciale qui répugne au principe du panthéisme, selon lequel l'objet absolu ne peut pas plus être âme ou esprit que toute autre chose. Frédéric Schelling remarqua cette contradiction, et il tenta de s'élever à un absolu également supérieur à la dualité circonscrite du réel et de l'idéal, de l'esprit et de la nature ; de cet absolu, il fait naître toute essence. La formule cartésienne n'exprime pas non plus un fait primitif ; soit parce que, dans un panthéisme rigoureux, il ne peut y avoir de faits, tout étant nécessaire ; soit parce que, si l'on veut donner le nom de fait au phénomène comme phénomène, c'est-à-dire, à l'apparence du contingent, le fait primitif sera celui-ci : *l'Etre existant produit ou laisse émaner, comme ses attributs, la pensée et l'étendue ;* ou bien : *la pensée et l'étendue sont des attributs de la substance unique*. Mais

1 Voir les notes 59 et 61 du volume précéd.

quand Descartes dit : ***Je pense,*** c'est-à-dire, ***ma pensée est,*** il indique une spécialité ou une individualisation de la pensée universelle, qui ne peut être regardée comme un fait primitif, même dans le sens des panthéistes. Aussi, Spinosa fait-il de la pensée en général un attribut spécial de Dieu, et de l'âme humaine, un simple mode de cet attribut.

Or, si la proposition cartésienne, prise à la lettre, contient le panthéisme, et que toutefois Descartes ne soit pas panthéiste; si, entendue de quelque manière que ce soit, elle n'exprime ni une vérité, ni un fait primitifs, et que cependant le philosophe français veuille faire entendre par là une vérité et un fait primitifs, ne pourrons-nous pas en conclure que les idées philosophiques de ce grand homme étaient bien confuses, et que dès le premier mot de sa méthode il ne sait ce qu'il dit (13)?

On tient communément Spinosa pour disciple de Descartes, parce qu'il commenta et modifia, à partir de son principe, le système de ce philosophe, et qu'il lui donna la rigueur scientifique dont il était dépourvu (14). Certes, un grand philosophe peut être le disciple d'un penseur médiocre; cela même arrive toujours, sauf le cas très-rare où il est le disciple d'un autre grand homme. Mais, dans tous les cas, l'apprentissage n'est qu'apparent; car pour la plupart du temps, les hommes extraordinaires sont uniques, ou du moins leurs premiers maîtres à eux-mêmes. Ils n'apparaissent pas pour cela solitaires ou isolés dans l'histoire; leurs pensées, vraies ou fausses, sont préparées de longue date, et ils se rattachent aux générations passées par le lien des livres ou par l'enseignement oral. Dans ce commerce de génies non contemporains, il y a rapport de caractère et d'opinion entre celui qui donne et celui qui reçoit; car la communauté intellectuelle ne peut exister qu'entre égaux ou semblables; les esprits s'assortissent comme les hommes, et la ressemblance du sang se rencontre, pour ainsi dire, même dans les choses de l'intellect. Spinosa,

qui tira de Descartes son psychologisme (15), égaré par cette fausse méthode, entendit mal la formule de Moïse touchant le vrai idéal, et renouvela, dix-sept siècles après le Christ, les erreurs manifestes dans lesquelles étaient tombées les nations orientales, dès les temps les plus anciens. Il ne fut pas non plus le premier de sa nation à professer le panthéisme; cette doctrine se rencontre assez fréquemment chez les plus illustres docteurs juifs du moyen-âge, elle a été renouvelée de nos jours par Salvador[1], comme elle a été antérieurement professée par les cabalistes. Destinée singulière, mais qui n'a rien de fortuit, que les sages d'un peuple illustre, dépositaire des livres sacrés où la création est enseignée de la manière la plus expresse, aient coutume de fermer les yeux à cette grande vérité, depuis qu'ils ont voulu la partager en deux, en rejetant la rédemption, qui complète l'acte créateur, et l'élève jusqu'à une excellence infinie (16).

1 *Hist. des Instit. de Moïse*, part. 2, liv. 1, chap. 1. Salvador confesse que Spinosa n'est point exempt d'erreur. Mais en quoi consiste son tort? « A s'être servi d'un mot qui rappelle la simplicité chimique, en opposant » à la substance incorporelle des spiritualistes absolus, la substance réelle, » c'est-à-dire, Dieu. » (*Ibid.*) Voyez s'il est possible d'y mettre plus de douceur? Du reste, Salvador blâme Bayle, qui accuse l'athée hollandais de matérialisme, et il approuve le mépris avec lequel B. Constant parlait des arguments employés dans ce cas par Bayle; il ne remarquait pas qu'en ce point, comme en beaucoup d'autres maximes de son livre touchant la religion, Benjamin Constant copiait les auteurs allemands. Ceux-ci étant presque tous infectés de panthéisme, il n'y a rien d'étonnant qu'ils aient voulu procurer à Spinosa une renommée de spiritualisme qui ne lui convient d'aucune façon. Ce qu'il y a de surprenant, c'est de voir qu'un homme capable de lire les ouvrages de Spinosa et de juger par lui-même, aime mieux répéter les jugements des autres, comme ont coutume de le faire aujourd'hui un grand nombre d'écrivains français. Que le panthéisme de Spinosa soit empreint de sensualisme et de matérialisme, c'est une chose claire pour tout homme instruit et impartial, qui le lit avec attention, et qui n'en parle pas *par ouï-dire*, comme on le fait aujourd'hui en général, selon la remarque de l'ingénieux M. Salvador. (Voir la note 21 du 1er volume.)

La philosophie des Allemands modernes a beaucoup d'analogie avec celle des anciens orientaux, et il serait assez curieux de comparer ses principales écoles avec les sectes les plus anciennes de la Chine et de l'Inde. Mais, sans entrer pour le moment dans cet immense sujet, je me contenterai de faire observer que la spéculation allemande peut se partager en trois époques. Sur la première brille le grand nom de Leibniz, qui était, sans contredit, le premier des ontologistes modernes. Cette époque est traditionnelle, catholique et orthodoxe; le vrai y prévaut tellement sur l'erreur, qu'il y a peu d'écoles dans tous les temps qui puissent lui être comparées ou préférées. La seconde, qui est psychologique et hétérodoxe, se rattache au procédé religieux des protestants et à la méthode philosophique des cartésiens. Elle se subdivise en deux périodes: dans l'une, Emmanuel Kant s'occupe seulement du sujet; dans l'autre, Amédée Fichte essaie de tirer l'objet du sujet, en assignant à ce dernier une valeur absolue. La troisième époque, dont les chefs sont Schelling et Hégel, comprend différentes écoles qui voudraient être ontologiques, mais qui, ne le pouvant, tombent dans le panthéisme après de vaines tentatives de réforme orthodoxe. Dans les temps plus rapprochés, d'autres écrivains d'une moindre célébrité, comme, par exemple, Charles Krause, voulurent fonder simplement l'ontologie sur la psychologie (sans s'apercevoir que cela avait déjà été fait), en purifiant le panthéisme des tristes conséquences qui en dérivent. Mais, quelque sincères, ingénieux et doctes que fussent leurs auteurs, ces tentatives ne peuvent avoir aucune consistance; aussi, nous nous plaisons à conjecturer et à espérer que l'hétérodoxie rationnelle des Allemands touche à sa fin. Certes, la véritable spéculation ne pourra revivre en Allemagne ni ailleurs, tant que les hommes de génie ne se résoudront pas à en chercher les bases là où elles se trouvent, et où elles se conserveront toujours. Par un juste jugement du ciel, l'hérésie est destinée à étouffer de ses propres mains

les malheureux partis qui affligent et attristent le monde. Les panthéistes allemands ont presque tous l'habitude de fonder leurs systèmes sur l'idée de l'absolu. Mais l'absolu dont ils se servent est un composé de l'Etre et de l'existant ; il emporte la confusion des deux termes extrêmes de la première formule, dont la distinction est, pour ainsi dire, la clef de toute la philosophie. Aussi, l'ontologisme de ces philosophes n'est qu'apparent, et il recouvre l'opinion toute contraire. Hégel et ceux qui pensent comme lui sont de véritables psychologistes; leur absolu, leur idée, qui va s'étendant et se développant objectivement (comme s'il fallait attribuer à l'objet infini de la connaissance le mouvement progressif de l'âme humaine), leur absolu, leur idée, n'est donc qu'un composé de sensibles spirituels et corporels, comme l'être étendu et pensant de Spinosa, et il n'en diffère qu'en un seul point, c'est que l'idée de force ou de cause y est substituée à celle de substance. Il est vrai que l'Idée existe en quelque manière dans leur absolu ; mais comme elle est confondue avec le concept de l'existant qui la détruit, il en naît une contradiction intime, qui des premiers principes s'étend jusqu'aux dernières conséquences, et fait que, malgré tout le génie de leurs auteurs, ces systèmes ne peuvent avoir une valeur proprement scientifique. En effet, le panthéisme est un jeu de l'esprit, un rêve de l'imagination, une synthèse poétique, mais ce n'est point un système sérieux et doctrinal. Le philosophe doit s'en occuper, non pas tant pour son mérite que pour ses prétentions comme système philosophique; il faut lutter contre lui comme rival, bien plus que le combattre comme usurpateur.

L'absolu des panthéistes n'a pas même l'avantage des mauvaises hypothèses ; il ne nous explique aucun des secrets de la science, et il est absurde en tout point. Il est un, et cependant il contient le multiple; il est identique, et il renferme le divers; il est nécessaire, parfait, infini, et il comprend le contingent,

l'imparfait, le fini; et non-seulement ces contradictions ne lui sont pas nuisibles, mais elles lui sont essentielles; car l'absolu hégélien se met au-dessus même du principe de contradiction. On affirme, il est vrai, que l'absolu est toutes ces choses, mais sous différents rapports; comme si cette seule variété de rapports ne s'opposait pas à l'unité parfaite et à l'identité de l'Etre absolu. Le véritable Absolu doit être un et entièrement identique dans le cercle des éléments qui appartiennent à sa nature; autrement il n'est plus l'Être dans sa pureté et dans sa perfection. La seule distinction réelle qui existe en lui, nous est enseignée par la foi, et ne concerne pas l'Intelligible, c'est-à-dire, l'Absolu comme absolu, mais quelques relations sur-intelligibles, sur lesquelles il est absurde de vouloir prononcer à l'aide de la seule raison. L'absolu des nouveaux panthéistes est pensant et son essence consiste dans la connaissance : l'idée de Hégel, c'est le *Cogito* de Descartes, placé hors de l'homme, dépouillé de subjectivité et de contingence, et en apparence revêtu des qualités opposées. Mais la pensée, telle qu'elle existe en nous, est un sensible propre à l'existant, indigne de la nature de l'Absolu, et ne pouvant, dans sa forme finie, avoir rien de commun avec l'Etre, hors d'un procédé sophistique. Le concept de notre faculté cogitative ne renferme rien de nécessaire, d'apodictique, d'infini; et c'est pour cela que l'on ne peut avoir droit de le transporter dans la réalité suprême. Les partisans de Schelling et de Hégel ne peuvent pas non plus s'excuser, en prétendant attribuer à leur absolu la pensée pure, c'est-à-dire, l'essence de la vertu cogitative, dépouillée de toute limite et de tout défaut. Car leur pensée absolue se replie sur elle-même, se pose comme sujet et comme objet, et au moyen de cette opération intrinsèque, elle se double et se répand dans les deux formes distinctes de l'idéal et du réel, de l'esprit et de l'univers corporel. Elle n'est donc point simple et pure, comme on voudrait nous le donner à entendre, mais elle est

assujétie aux limites et aux imperfections de l'intelligence contingente et créée. Et de plus, qu'est-ce que cette pensée pure? Ou bien nous en avons une idée complète, ou non. Or, nous ne pouvons en avoir une idée complète, car nous ne connaissons adéquatement que notre propre pensée, laquelle se réduit à un pur sensible, loin d'être simple et pure d'une manière absolue. Nous n'en avons donc qu'une notion incomplète, et cette notion ne peut être autre chose qu'un concept générique obtenu par voie d'analogie. La pensée divine, sous ce rapport, peut donc être définie : *une perfection contenant d'une manière infinie le positif de la pensée humaine, sans le négatif, et n'ayant avec cette pensée qu'une simple relation de ressemblance et d'analogie*. Or, il est clair qu'une telle pensée est pour nous un mystère, c'est-à-dire, une chose impossible à connaître complètement dans sa concrétion ; de sorte que les panthéistes ne peuvent s'en servir pour éclaircir entièrement la manière dont Dieu produit les phénomènes du monde (17).

Mais nous pouvons aller plus loin. Nous connaissons de deux manières que l'Etre est intelligent : *a posteriori*, et *a priori*. On le connaît *a posteriori*, parce que l'effet de l'acte créateur, c'est-à-dire, l'univers, est beau et harmonieux ; or, l'harmonie étant la direction de plusieurs moyens vers une fin, et cette direction présupposant la faculté de penser, nous en concluons que l'action créatrice suppose, dans son principe, c'est-à-dire, dans l'Etre, une faculté ressemblante à notre intelligence, mais infiniment supérieure, de laquelle jaillit l'ordre de l'univers. On la connaît *a priori*, parce que l'Etre se manifeste à nous comme intelligible, ou plutôt, comme l'intelligibilité même ; or, ce qui est intelligible en soi, ce dont toute intelligibilité dérive, doit être aussi intelligent ; car, s'il n'était point intelligent, il ne serait point intelligible d'une manière intrinsèque et absolue, et son intelligibilité se réduirait à une qualité externe, participée,

circonscrite, n'ayant rien d'intrinsèque, de propre et d'infini. L'Etre est donc intelligent parce qu'il est intelligible. Mais peut-être serait-il possible de regarder son intelligence comme semblable à la nôtre? Non, assurément; car nous sommes intelligents en vertu de l'intelligibilité de l'Etre qui nous est communiquée; et l'Etre est intelligible en vertu de son intelligence propre. Notre intelligence se compose de deux éléments, l'un objectif, l'autre subjectif, c'est-à-dire, de l'Intelligible qui nous illumine, et de l'intuition qui le reçoit comme la pupille de l'âme dans laquelle se réunit la lumière spirituelle et increéée. Donc, pour transporter la pensée en Dieu, il faut d'abord en écarter l'élément subjectif, c'est-à-dire, l'intuition finie, contingente, imparfaite; il faut en outre considérer l'intelligible comme intelligent, en tant que l'Intelligible absolu ne pourrait être tel, s'il ne se comprenait pas lui-même. Or, il est clair que le concept de notre pensée, modifié sous ce double rapport, perd sa concrétion complète, devient une idée plus ou moins générale, exprimant une simple analogie et ressemblance. Ajoutez que l'intuition créée, même la plus simple, emporte une dualité de sujet et d'objet qui ne peut avoir lieu dans l'Etre suprême; et que notre faculté d'intuition, par rapport à l'intelligence divine, a une proportion dont nous pouvons nous former une idée par analogie, en observant la différence qui existe entre notre réflexion et l'intuition. Si l'on considère celle-ci, en tant qu'elle a pour principe l'Etre, comme Cause créante; et pour terme, l'Etre comme Intelligible, elle est comme une réflexion *ad extra* de l'Etre sur lui-même, aussi différente de l'Intelligence propre de l'Etre, que l'acte créateur, en tant qu'extrinsèque et temporaire, diffère de l'acte immanent. Nous ne croyons donc pas calomnier les panthéistes allemands, en affirmant que la connaissance qu'ils attribuent à l'absolu est un concept relatif qui ne lui convient pas; de telle sorte que loin de pouvoir être le Premier philo-

sophique, un pareil absolu n'est qu'un principe théocosmique, comme le Parabrahma des Indiens, le Comdia des anciens Gaëls irlandais, c'est-à-dire, une véritable synthèse de l'Etre et de l'existant.

Spinosa fut tout à la fois plus téméraire et plus conséquent que les Allemands modernes, dans la formation ontologique de sa substance unique et divine. Il n'y a là rien qui doive paraître étrange, car le bon sens et la logique ne sont d'accord que sur le terrain de la vérité; sur celui de l'erreur, ils se repoussent et se combattent violemment. En partant de principes erronés, ou bien on suit la marche inflexible de la dialectique, et on arrive au comble de l'absurdité; ou bien on veut se garder de l'absurde, et on pèche contre la dialectique. L'auteur de l'Ethique donna à sa substance unique l'attribut de l'étendue aussi bien que celui de la pensée, et il regarda ces deux propriétés comme pour ainsi dire parallèles et de valeur égale dans l'entité divine. Ce qui serait raisonnable, en effet, supposé que nous voulussions identifier les propriétés de l'Etre avec celles de l'existant. Quelques chefs du panthéisme allemand identifient, au contraire, la pensée avec l'absolu, et considèrent l'étendue comme une simple phénoménalité de ce dernier. Prédilection illogique, car la pensée dans sa concrétion n'est pas moins contingente ni moins finie que l'étendue, et quant à la qualité générique de l'existence, les sensibles internes ne diffèrent pas des sensibles externes. Peut-être la pensée humaine appréhende-t-elle l'étendue parce qu'elle la contient en elle-même comme sa propre forme? Très-bien : qu'il nous soit permis d'être idéaliste pour un moment. Vous concevez donc l'absolu comme la pensée de votre pensée, et vous lui attribuez l'étendue en tant que contenue dans votre esprit. Mais, dans ce cas, vous faites Dieu à votre image : vous avez des sentiments indignes de la nature increée : votre absolu n'est plus qu'un simple développement du relatif : de sorte que vous ressem-

blez à ces petits enfants ou à ces sauvages qui se figurent la divinité sous la forme d'un vieillard ou d'un géant. Etrange faiblesse de l'esprit humain ! Avec ces spéculations subtiles, cette profusion de métaphysique abstruse, qui semble vouloir s'élever au-dessus des étoiles, les panthéistes allemands finissent par être anthropomorphites. Heureux encore quand leur anthropomorphisme ne sort pas de la sphère de l'esprit ! Et ce n'est pas là la seule ressemblance de leur système avec le polythéisme, comme nous le verrons ailleurs.

Mais en annulant le concept du vrai absolu, le panthéisme devient tout-à-fait inutile, car il ne se montre pas moins impuissant à expliquer le multiple. Il rejette la création et la multiplicité des substances, comme si la variété des phénomènes et leur émanation de l'Etre était plus facile à concevoir que la création substantielle, et plus conciliable avec l'idée de l'absolu. Si l'absolu exclut absolument le multiple, l'émanation et la pluralité des phénomènes ne sont pas possibles. S'il renferme le multiple, il n'est pas absolu. Il n'y a pas moyen de sortir de ce dilemme ; et les panthéistes se conduisent prudemment en n'essayant pas d'y répondre. Ce qui étonne beaucoup, c'est de voir des hommes de la valeur de Schelling et Hégel, sourire à un système qui, dès les premiers pas, se trouve arrêté par un embarras si cruel d'où ne pourront le tirer tous les génies du monde. Le seul moyen, en effet, d'expliquer sans incohérence la réalité du contingent et du multiple, nous est fourni par la formule idéale, qui distingue l'Etre de l'existant, et met entre les deux la création, comme le lien qui les unit. Cette distinction réduit à néant l'opposition déduite de l'infinité de la nature divine, comme si Dieu n'était pas vraiment infini, s'il n'embrassait comme partie de lui-même tout ce qui existe ; objection que le panthéisme lui-même ne résout pas, car, selon la teneur même de ses dogmes, le relatif n'est pas l'absolu. Dieu, selon nous, est infini, puisqu'il est l'Etre ; et s'il n'était pas l'Etre pur

et absolu, il ne serait point infini. Son unité n'est point une totalité, et elle se réduit à une unité très-parfaite. Il ne contient pas les existences comme appartenant à sa nature propre, mais il les crée librement; et cette puissance créatrice est un effet de son infinité. Quel système présente un concept plus digne de la divine essence? Serait-ce le panthéisme qui admet un Dieu impuissant à créer, et tirant de son propre sein une suite de fantômes et d'apparences? ou bien la philosophie chrétienne, qui adore un Dieu substantiellement distinct du monde, et pouvant anéantir l'œuvre qu'il a créée par l'acte le plus simple de sa parole? Le panthéiste me présente l'image d'un homme qui, pour exalter et célébrer l'excellence de Michel-Ange comme architecte et comme sculpteur, prétendrait que le Moïse et la coupole de Saint-Pierre ne sont point des ouvrages du grand artiste, mais lui-même en corps et en âme. Telle est la folie à laquelle est conduit l'esprit humain, quand il se confie en ses propres forces, pour être sage ou pour le redevenir.

Et, en effet, le panthéisme n'altère la formule idéale et n'attaque le grand dogme de la création, que parce qu'il répudie la tradition religieuse et la parole révélée. L'esprit humain ne peut réfléchir sur la synthèse intuitive de l'Idée, qu'avec le secours d'une parole propre à lui représenter convenablement le procédé idéal, sans l'altérer ou le renverser. La formule idéale, comme nous l'avons vu, est organique, et ses concepts essentiels sont placés dans un ordre fixe et immuable qui ne peut être altéré sans que les concepts perdent toute leur valeur. La parole doit donc maintenir cet ordre, et être organisée d'une manière conforme à la marche idéale. Aussi, l'usage commun du langage ne suffit-il pas pour arriver à l'Idée, parce que ses éléments sont épars et disséminés dans le langage vulgaire non moins que dans les vocabulaires. Il faut donc que la parole organique soit fournie par une voix extérieure, c'est-à-dire, par la révélation. La voix qui révèle

est vivante pendant qu'elle parle, et elle contient une manifestation complète de la vérité ; mais quand ses oracles passent dans les livres, elle devient une voix morte, composée de signes arbitraires, sujets à être diversement compris par l'incurie et la grossièreté, ou par la malice des hommes. Afin donc que la parole révélatrice ne s'amoindrisse ni ne disparaisse, il faut qu'une langue vivante et infaillible en soit l'interprète et la gardienne; d'où résulte la nécessité d'un enseignement extérieur. Le moderne panthéisme allemand naquit au sein de l'hérésie, où il aurait cherché en vain la véritable expression de la formule révélée. Il voulut se la créer; de là ses égarements [1]. Peu importe que les protestants admettent la parole écrite; car, sans nous arrêter à dire que quand les premiers panthéistes allemands parurent, l'autorité de la Bible et la vérité de la révélation étaient devenues un objet de litige, la parole écrite n'est apte à rendre le véritable sens de la formule idéale, que lorsqu'elle s'adresse à ceux qui le possèdent déjà d'ailleurs. Témoins les Hébreux, gardiens de la sainte Ecriture; quoique beaucoup d'entre eux aient lu en tête de la Bible le dogme de la création, ils en ont obscurci le sens. Que de disputes sur le *barà* de la Genèse et sur le sens véritable d'autres mots également importants! Le panthéisme judaïque est semblable au panthéisme chrétien; ils naquirent l'un et l'autre le jour où l'on voulut séparer la révélation de l'enseignement légitime. Jamais le panthéisme ne fut toléré au sein de la société catholique, ni de l'ancienne synagogue, quand celle-ci remplissait son office et qu'elle jouissait des privilégés de la vraie Eglise. Mais aussitôt que le sanhédrin refusa de reconnaître celle qui lui succédait légitimement, et que Luther en attaqua l'autorité suprême, le ver du panthéisme commença

1 Le premier panthéiste moderne fut Ulric Zwingle, un des premiers chefs de la réforme; et chacun sait combien le schisme des novateurs souriait à Bruno. Voir la note 50 du III[e] volume.

à ronger les rameaux détachés de la plante céleste. Et véritablement ce système paraît fatal, quand une fois l'homme se soustrait à la société orthodoxe. S'il ne naît pas tout-à-coup, il ne tarde pas à suivre les premiers égarements; il se renouvelle à chaque moment, adopte mille formes; il est l'âme, la moelle, l'essence de l'hérésie philosophique ou religieuse, et il l'accompagne partout et toujours. Nous rechercherons ailleurs les causes de ce fait si singulier.

Le seul remède du panthéisme est le rétablissement de la formule idéale. Elle ne pourra toutefois jamais prévaloir, si elle ne surpasse en vigueur scientifique toutes les formules possibles, et notamment celle des panthéistes, qui regardent leur système comme propre à rendre raison de tout ce qui peut être su. Après avoir considéré la formule idéale en elle-même, il faut donc que nous l'examinions dans ses rapports encyclopédiques; c'est ce que nous nous efforcerons de faire dans le chapitre suivant.

CHAPITRE V.

DE L'UNIVERSALITÉ SCIENTIFIQUE DE LA FORMULE IDÉALE.

ARTICLE PREMIER.

Préambule.

La formule idéale exprime avec la concision la plus rigoureuse tout le réel et tout le cognoscible. Elle montre que l'accord le plus parfait règne entre l'un et l'autre; tout ce qui peut être fait, tout ce qui peut être pensé, est réductible à l'un des termes de cette formule. Ce sont là autant de points que les discussions précédentes ont assez éclaircis pour qu'il soit inutile de les prouver. Mais si les éléments du réel et du cognoscible, pris séparément, sont évidemment contenus dans la formule, il n'est pas aussi évident, du moins à la première vue, que leur ensemble y soit aussi renfermé; en conséquence, que les catégories spéciales des effets, correspondent dans leur structure organique à l'organisme idéal et universel, et en soient, pour ainsi parler, l'image et la dérivation. Ce fait doit cependant se réaliser si la formule est légitime; car toutes les fois que les synthèses partielles

ne peuvent être déterminées par la synthèse générale, la raison de leur entité n'existe pas, et la formule devient vicieuse par défaut. Pour compléter l'esquisse que j'ai commencée, je suis obligé de faire une excursion dans le domaine des sciences diverses, et de confronter leur organisation particulière avec la structure idéale. Je m'arrêterai spécialement aux sciences philosophiques, et parce qu'elles sont la matière de mon travail, et parce qu'elles ont avec la formule des rapports plus intimes et plus particuliers, tandis que les autres branches s'y rattachent d'une manière plus éloignée et plus générale. Toutefois, même sur les sciences philosophiques, je me bornerai à quelques remarques; car autrement il me faudrait sortir des bornes assignées à cette introduction, renfermer en quelques pages un ouvrage immense, entasser et resserrer, en quelque sorte, dans le vestibule tout le corps de l'édifice. Personne certainement ne voudra exiger de moi une chose à laquelle mes forces seraient insuffisantes, avec quelque concision que j'écrivisse. Je me propose, il est vrai, de traiter successivement et avec toute la rigueur scientifique dont je suis capable, les différentes parties de la philosophie, en les rangeant sur une nouvelle base, s'il plaît à la Providence de me donner les moyens nécessaires pour soutenir cette longue fatigue. Toutefois, il me semble qu'avant d'entrer dans ces développements, le lecteur en verra volontiers esquisser en raccourci tout le dessin, et désirera remarquer comment les différents membres de la science spéculative convergent vers l'Idée, et s'attachent à elle comme les rameaux à leur tronc. J'ai cru pour cela devoir m'étendre davantage sur quelques points moins théoriques que pratiques, comme étant plus en harmonie avec le but de cet ouvrage, et appartenant plutôt à l'art qu'à la science pure.

Dans l'ensemble de ses éléments, la formule idéale fournit le thème de l'encyclopédie, et par son organisme elle en donne la règle. Cette règle consiste dans le procédé

méthodique qui gouverne les diverses sciences, chacune en particulier, les unit, les coordonne harmonieusement et en fait un seul corps. Bacon de Vérulam dessina, comme chacun sait, l'arbre scientifique; mais loin d'être une généalogie et de se fonder sur la nature des objets, sa classification est une distribution subjective et arbitraire. Ainsi en est-il de celle de d'Alembert et des autres qui vinrent après lui. Un arbre vraiment généalogique de la science doit exprimer la double marche des idées et des choses; il doit renfermer le point dans lequel l'ordre psychologique et l'ordre ontologique se réunissent, semblables à deux ruisseaux qui adoptent le même lit, et confondent leurs eaux dans un seul courant. Je ne prétends pas tracer et circonscrire rigoureusement les diverses ramifications de l'arbre encyclopédique; je ne veux qu'indiquer la contexture et la dépendance des branches principales; elles sont au nombre de trois, savoir : la philosophie, la physique et les mathématiques. Sous le nom de physique, je comprends toutes les sciences qui s'occupent des sensibles matériels et externes [1]. Or, ces trois membres de l'encyclopédie correspondent rigoureusement aux trois termes de la formule. Le sujet, c'est-à-dire, l'idée de l'Etre pris dans sa signification la plus large, donne naissance à la *science idéale* qui se subdivise en *philosophie*, ou étude de l'Intelligible, et en *théologie*, qui s'occupe du sur-intelligible connu par la révélation. Par philosophie, j'entends ce qui en fait la substance, ce qui est tout ensemble la base, le centre et le faîte de la science, c'est-à-dire, l'ontologie, qui, de toutes les sciences spéculatives étant la seule simple, ou, comme on dit aujourd'hui, la seule *pure* et exempte de tout élément empirique, est aussi l'unique qui demeure dans le sujet; tandis que les autres, mixtes de leur nature, se répandent dans toute la formule. Le prédicat de

1 *Teor. del. sovr.*, not. 20, p. 377.

celle-ci fournit les sciences physiques, en comprenant sous ce nom, selon l'usage des anciens, les sciences qui s'exercent sur les sensibles, et font de la nature, de l'univers, du monde sensible des existences, l'objet de leurs recherches. Aussi la science de l'esprit humain, considérée en elle-même comme connaissance de sensibles (18), procédant par voie d'observation et d'expérience, ne devrait pas faire partie de la philosophie, mais de la physique. Cela est si vrai, que les modernes législateurs du savoir, ayant horreur de toute spéculation, et renvoyant au nombre des chimères toute réalité supérieure aux sens, font grâce toutefois à la science psychologique, et lui assignent sous le nom d'*idéologie* une petite place dans l'ordre encyclopédique, comme se gouvernant en effet par des lois différentes de celles qui régissent l'ordre spéculatif, très-détesté des nouveaux sages. Toutefois, la psychologie mérite d'être comptée parmi les sciences philosophiques, parce qu'elle est intimement liée avec l'ontologie, et que la méthode d'observation ne peut fructifier qu'autant qu'elle est précédée et dirigée par la méthode rationnelle. Nous avons déjà touché la raison de ce fait, que nous éclaircirons plus amplement ailleurs. Cette raison, la voici : c'est que la nature de la pensée qui consiste dans une synthèse de notre sensible avec l'intelligible, ne peut être séparée de la science propre de ce dernier. C'est à cela qu'il faut attribuer, ainsi que nous le verrons, l'imperfection de la psychologie moderne, comme étant presque toujours séparée de l'ontologie, d'après l'usage des écoles d'Angleterre, de France, d'Italie, et même d'Allemagne, avant A. Fichte; ou bien unie à une ontologie fautive et panthéistique, comme chez les Allemands de nos jours. La psychologie est donc une science mixte; mais parce que l'élément rationnel y domine ou doit y dominer à cause de son importance, et qu'il est le plus noble de tous, la psychologie est à bon droit rangée parmi les sciences spéculatives.

La copule de la formule, c'est-à-dire, le concept de création, fournit la matière des mathématiques, de la logique et de la morale. Quoique très-différents l'un de l'autre, les objets de ces sciences ont cela de commun, qu'ils expriment une synthèse intermédiaire entre l'Etre et l'existant, l'intelligible et le sensible [1]. Cette synthèse fait naître les concepts de temps, d'espace, de science, de vertu, sur lesquels se fondent l'arithmétique, la géométrie, la logique et la morale. Ces concepts unissent un élément absolu et purement intelligible, avec un élément relatif et sensible, et participent des deux extrêmes de la formule; d'où viennent, d'un côté, le caractère de nécessité propre à ces quatre sciences, et de l'autre, la possibilité de les réduire à une forme sensible, de les appliquer à la pratique, et par conséquent, le génie positif et spéculatif qui les caractérise. Le calculateur, le géomètre, le logicien et le moraliste opèrent d'une manière spéciale et qui leur est tout-à-fait propre; non pas seulement en tant qu'ils contemplent le vrai, car cette espèce d'action est commune à toute science; non point en tant que, connaissant le vrai, ils l'appliquent aux usages de la vie, parce que cette application n'est point l'œuvre de la science proprement dite, mais de l'art, ou de ces sciences que l'on appelle pratiques et artificielles. L'action qu'ils exercent est tout-à-fait particulière; elle consiste à contempler le vrai, et en même temps à le faire, en l'unissant à un élément sensible. L'arithméticien crée ainsi les calculs, le géomètre les figures, le logicien les raisonnements, et le moraliste les lois, c'est-à-dire, la règle des devoirs. Dans chacune de ces quatre créations, l'élément apodictique, emprunté au premier membre de la formule, est combiné avec un élément contingent, tiré du dernier terme de cette formule.

La relation des deux extrêmes de la formule, et la synthèse

1 *Teor. del. sovr.*, not. 20, p. 377; not. 17, p. 373.

intermédiaire qui en dérive, peut se concevoir de deux manières, c'est-à-dire, en descendant ou en remontant. Si l'on descend de l'Etre à l'existant, dans le moment intermédiaire qui suit la sortie du premier terme, et qui précède l'entrée dans le second, se présentent le temps et l'espace purs, dont le concept renferme une double relation avec les deux termes opposés. En effet, le temps et l'espace purs ne sont rien autre chose, par rapport à l'Etre, que la possibilité de l'existence sensible; tandis que, par rapport à l'existant, ils sont la réalité de la succession et de l'étendue. J'éclaircirai cette idée dans un instant. Remonte-t-on de l'existence à l'Etre, en prenant son point de départ de la cime des existences, c'est-à-dire, de l'esprit créé doué de liberté et d'intelligence, dans le moment qui existe entre la sortie du dernier terme de la formule et l'entrée dans le premier, on rencontre les concepts de science et de vertu, qui renferment pareillement un double rapport avec les extrêmes auxquels ils touchent. Et en effet, relativement à l'existant, la science est une suite de déductions intellectuelles, et la vertu une marche volitive; mais relativement à l'Etre, la science est la vérité, terme de notre connaissance, et la vertu est le bien, but de notre libre amour; et le vrai, le bien absolu, sont l'Etre lui-même. Le temps et l'espace se rattachent donc à la descente de l'Etre vers l'existence; et la science et la vertu, au retour des esprits créés vers l'Etre. Chacune de ces quatre réalités a sa racine dans la copule idéale, c'est-à-dire dans la création. De plus, en créant l'existence, l'Etre met en acte ce qui est en puissance; or, l'existence en puissance est la possibilité de la durée successive, et de l'étendue ou coexistence, c'est-à-dire, le temps et l'espace purs, selon la belle définition de Leibniz [1]. D'un autre côté, en remontant à son principe par la science de l'intellect et par l'amour déli-

[1] *Op.*, *éd. Dutens*, tom. II, passim.

béré de la volonté, l'esprit créé connaît et opère, comme substance et cause secondes, au moyen de la présence intime et de l'action de la substance et de la cause premières; aussi la science et la vertu, envisagées sous ce rapport, sont un acte réduplicatif de l'Etre qui retourne vers lui-même et qui remonte en sens inverse, par le mouvement intermédiaire de la création [1]. Chacun de ces concepts emporte donc une synthèse de l'absolu et du relatif, de l'infini et du fini, du parfait et de l'imparfait, du nécessaire et du contingent, de l'intelligible et du sensible, et en somme, de l'Etre et de l'existant; et ils auront une valeur toute particulière, suivant qu'on les considérera *a priori* ou *a posteriori*, *dans l'objet* ou *dans le sujet*, relativement au premier ou au dernier terme de la formule idéale. Ainsi, par exemple, l'espace et le temps, considérés relativement à l'Etre, sont la possibilité de l'existant, intrinsèque à la nature de l'Etre lui-même; mais relativement à l'existence, l'espace et le temps participent de sa condition. De même, la science et la vertu, par rapport à l'esprit créé d'où elles partent, sont choses finies; mais elles sont infinies, par rapport à l'objet vers lequel elles tendent, par rapport au vrai et au bien suprême (19).

Enfin, les autres sciences prennent leur source dans le prédicat de la formule, c'est-à-dire, dans l'idée de l'existant. On peut donc tracer les principales branches de l'arbre encyclopédique, suivant le tableau ci-dessous, qui offre les principaux traits généalogiques des diverses sciences et de l'organisme idéal.

1 Que le lecteur se garde bien de donner un sens panthéistique à aucune de ces phrases! Quoique ma pensée apparaisse clairement par le contexte, on verra par le chapitre 7e de ce livre l'immense différence qui existe entre la doctrine présente et le panthéisme. Je croirais cette remarque superflue, si, depuis un siècle, la secte des panthéistes, qui domine dans la philosophie européenne, n'avait corrompu le langage de la science, en abusant des phrases et des termes les plus inoffensifs. Je dis ceci une fois pour toutes.

TABLEAU

QUI REPRÉSENTE L'ARBRE ENCYCLOPÉDIQUE, SELON L'ORGANISME IDÉAL.

SUJET DE LA FORMULE (ÊTRE).

SCIENCE IDÉALE.

Science de l'Intelligible.
Philosophie pure.
Ontologie.
Théologie rationnelle.

SCIENCE DU SUR-INTELLIGIBLE, THÉOLOGIE RÉVÉLÉE.

COPULE (CRÉATION).

Marche descendante. { *Arithmétique* (Temps). Logique (Science, Vrai). / *Géométrie* (Espace). Morale (Vertu, Bien). } Sciences arts. { Marche ascendante.

APOLOGÉTIQUE ET CRITIQUE CATHOLIQUE (LOGIQUE DE LA RÉVÉLATION).
MORALE RÉVÉLÉE (VERTUS THÉOLOGALES).

PRÉDICAT (EXISTANT).

Sensibles spirituels. { Psychologie. Cosmologie. Esthétique. Politique. } Sciences arts.

Sciences physiques ou naturelles. } *Sensibles matériels.*

ANTHROPOLOGIE RÉVÉLÉE.
COSMOLOGIE RÉVÉLÉE.

THÉOLOGIE UNIVERSELLE.

N. B. En effaçant les mots écrits en italiques majuscules et minuscules, cette table représente la philosophie seule ; en ôtant les deuxièmes seulement, elle représente la science idéale dans toute son étendue.

On voit par ce tableau comment la formule idéale, représentant toute réalité, contient tout ce qui peut être su, et comment l'organisation scientifique correspond exactement à celle de la formule. On voit de plus comment la science idéale mérite à plusieurs titres le nom de science première, de science-mère. Les deux parties qui la composent sont par elles-mêmes égales et parallèles, comme sont parallèles l'intelligible et le sur-intellible, qui composent le double côté, clair et obscur, de l'Idée, c'est-à-dire, l'Etre et l'Essence. Toutefois la théologie révélée revendique à bon droit pour elle-même une certaine prééminence sur la philosophie, en tant qu'ayant pour sujet propre la révélation, d'où procède la parole (qui rend la réflexion et par conséquent la philosophie possible), elle devient par là la régulatrice suprême du savoir humain, et l'expression naturelle et parfaite de la formule idéale. Conséquemment, les anciens docteurs et les plus illustres théologiens modernes (parmi lesquels il suffit de nommer Bossuet) appellent la théologie la *reine des sciences*, à laquelle toutes les autres sont tenues de rendre hommage, *ancillari, famulari*. Sentence profonde, dont on se moque aujourd'hui, parce qu'on ne la comprend pas; car elle est d'une vérité aussi rigoureuse, aussi irréfragable, que la formule idéale elle-même. On n'ôte rien par là à la liberté des autres sciences, qui même sont et se maintiennent libres en vertu de cette soumission légitime; car la modération et l'obéissance raisonnables sont dans toute espèce de choses les conditions de la liberté. De même que dans les sociétés civiles les mieux organisées, là où le caprice des hommes a le moins de pouvoir, la liberté suppose la soumission à la loi et au magistrat, quel qu'il soit, qui représente la loi; de même dans la hiérarchie scientifique, la liberté des recherches demande un fondement et une règle inaltérables; car on ne peut trouver le vrai, sans une base et une direction certaines, c'est-à-dire, sans le secours des principes et de la méthode. Or,

les principes et la méthode étant fournis par la formule idéale, dont la connaissance parfaite dépend de la parole révélée, il s'ensuit rigoureusement que l'*encyclopédie humaine n'est point possible, si la théologie n'y occupe la première place*. Tous ceux qui pensent autrement, n'ont point compris la matière. On peut les comparer à un architecte qui regarderait comme indigne de l'art l'emploi des pierres, de la brique, de la chaux, l'usage de l'équerre, du niveau, des cintres et des contre-forts, le recours au travail et aux outils des tailleurs de pierre et des maçons, et s'il n'aspirait qu'à bâtir en l'air, au lieu d'asseoir sur la terre ferme les fondements de son édifice.

Mais sauf cette subordination, que toute discipline doit avoir pour la science révélatrice et interprète de la formule idéale, la philosophie, comme connaissance de l'Intelligible, est la souveraine de toutes les autres sciences. Elle en est la législatrice, parce qu'elle leur fournit cette règle méthodique au défaut de laquelle elles seraient contraintes de marcher au hasard. Elle est leur mère, soit parce que d'elle dérive l'intelligibilité qui fait connaître les existences en se répandant sur elles, soit parce que chaque branche de la science lui emprunte le sujet sur lequel elle travaille, aussi bien que les principes et le terme où elle tend. La formule idéale, d'où tout savoir découle, appartient à la philosophie, car l'Idée produit la formule idéale, comme l'Etre crée les existences. Or, la pure philosophie ayant l'Etre pour son sujet propre, sous ce rapport, la formule est son ouvrage. Aussi on peut dire que *la philosophie est le sujet, et que les autres disciplines sont le prédicat de la science;* quoiqu'il soit cependant très-vrai que la *philosophie est tout à la fois le sujet et le prédicat de la science, et par conséquent, qu'elle embrasse tout le scible*. La première proposition est indubitable; car l'existant est le prédicat de l'Etre, c'est-à-dire, un prédicat substantiel, distinct, extrinsèque, synthétique, effet de création

libre, et non intrinsèque, analytique, nécessaire, phénoménal et émanatif, selon les idées des panthéistes. La seconde proposition est également vraie; car outre la pure philosophie, il y en a une mixte qui s'étend à tous les membres de la formule, comme on peut le voir dans notre tableau; et de plus, toute discipline tire de l'ontologie ses principes et la méthode. On voit donc que la philosophie est vraiment la science-maîtresse, et parce que le sujet de la formule lui appartient tout entier, et parce que seule elle possède le privilége de se répandre dans toutes les parties de la formule même. Je dis seule, en ne parlant que des sciences humaines; car la théologie révélée participe à la même prérogative. D'où il suit que la philosophie et la théologie sont les deux seules sciences auxquelles convienne bien le titre d'universelles et d'encyclopédiques.

La philosophie est la science mère et fondamentale, parce qu'elle réside substantiellement dans l'ontologie. De la perturbation de cet ordre, qui précipita la reine des sciences du trône de ses ancêtres pour la rejeter dans un rang inférieur et la réduire à la psychologie, proviennent sa décadence, le peu d'estime qu'elle obtient, et l'illégitime usurpation de la physique et des mathématiques. Cette perturbation est, il est vrai, raisonnable en tout point, si par philosophie on entend les futilités des idéologues ou des panthéistes de nos jours. Les anciens qui la plaçaient surtout dans l'ontologie, l'ont saluée comme science première, universelle, mère et législatrice des autres; ils la considéraient comme pratique et spéculative en même temps, comme privée et commune à tous les citoyens, comme morale et religieuse. Telle est l'idée que les Pythagoriciens, et depuis, les Platoniciens, les Péripatéticiens, se formaient de cette science qu'ils appelaient amour de la sagesse. Et nous modernes, au contraire, nous qui nous glorifions de nos progrès, qui nous moquons des anciens pères de la civilisation européenne, en regardant leurs œuvres

comme faibles et enfantines, nous osons à peine donner à la philosophie transformée en philosophie empirique ou en poésie, ce titre auguste de science, que nous accordons si largement aux connaissances d'un rang inférieur. Aujourd'hui on décore sans hésiter du nom de science, les disciplines d'observation et de calculs; tandis que, pour cette doctrine qui est la mère et le fondement de tout savoir, on n'ose lui donner ce nom, si ce n'est d'une manière indirecte, et comme par concession ou par faveur, en le tempérant, le restreignant, le diminuant à l'aide de quelque vague et chétive épithète qui fasse passer le substantif comme à la dérobée. Tant aujourd'hui les âmes sont robustes! Tant on voit d'élévation dans les esprits, qui donnent l'auguste nom de science, plutôt à l'art de teindre les étoffes, de labourer les terres, qu'à la contemplation de Dieu, de la vertu, de la loi et des sublimes destinées de notre nature! Mais si au lieu d'estimer les choses d'après le prix courant, on en juge par leur valeur intrinsèque, il sera permis de rire à ce propos du bon sens moderne; il sera permis de croire qu'après la religion, la philosophie est la doctrine par excellence, puisqu'elle est proprement la conscience du savoir, la personnalité de la science et l'âme de la civilisation, laquelle est en substance l'accroissement successif de la connaissance humaine. En effet, quand le savoir se replie sur lui-même, que l'homme instruit sait qu'il sait, qu'il connaît comment il sait, qu'il rapporte sa connaissance au vrai principe, non pas selon le procédé des modernes psychologistes, mais bien selon la vraie méthode ontologique, alors le savoir devient philosophique, et la philosophie apparaît comme la science des sciences. Or, comme toute discipline présuppose plus ou moins cette réflexion du savoir sur lui-même, la science qui s'applique spécialement à cette opération peut, à cause de cela, être précédée par les arts, fils de l'expérience et de la pratique; mais elle est vraiment la première née entre les

connaissances humaines. C'est la connaissance méditée des généralités qui constitue une doctrine scientifique, parce que les particularités ne vont point au-delà de l'art et de l'histoire [1]. Et comme la connaissance du général vient de l'Etre, il s'ensuit que la philosophie est une science par sa propre vertu, tandis que les autres facultés ne le sont que par participation. La philosophie étant la doctrine de l'Intelligible absolu, resplendit d'une lumière propre et parfaite; au lieu que les autres disciplines ne jouissent que d'une lumière réflexe, languissante même, incertaine, tremblottante, mêlée d'ombre qui en amoindrit et en offusque l'éclat naturel.

De même que la pure philosophie est ontologique, de même l'ontologie, en tant que science de l'Etre, contient la théologie rationnelle, c'est-à-dire, la connaissance de Dieu, en tant qu'il appartient à l'intelligible. Néanmoins, cette notion de Dieu s'étend au-delà du premier membre de la formule, et l'embrasse tout entière; car si ce membre nous découvre la source des attributs les plus essentiels de la divinité, les autres termes distinguent, amplifient le concept des perfections divines, en augmentent la valeur, en accroissent la précision et la lumière. A cause de cela, il faut distinguer deux parties dans la théologie rationnelle : l'une simple, ou *pure*, comme on dit aujourd'hui, et qui consiste dans l'ontologie même; et l'autre mixte, qui résulte de tout l'intelligible, et qui s'étend dans toutes les parties de la formule. Mais cette double théologie rationnelle s'identifiant objectivement avec la théologie révélée (car ce qui pour nous se distingue en intelligible et en sur-intelligible est confondu dans l'unité de la nature divine), et cette théologie embrassant également les deux derniers membres de la formule, il naît de ce rapprochement une théologie universelle et véritablement encyclopédique, qui est la science

1 *Teor. del sovra.*, not. 20, p. 377.

complète et parfaite de la divinité, connue naturellement et surnaturellement, tant en elle-même que dans ses œuvres. Les autres espèces, mentionnées plus haut, se rapportent à cette théologie universelle, comme les parties à leur tout. La théologie universelle est le dernier corollaire, la somme, et si je pouvais parler ainsi, la quintessence de l'encyclopédie, comme la théologie purement rationnelle en est le principe. De cette manière, la notion de Dieu est tout à la fois la base et le sommet de la pyramide scientifique.

Après avoir vu en quoi consiste l'essence de la philosophie, entrons dans quelques considérations sur ses parties principales, en ayant toujours l'œil sur leurs rapports et leurs points de contact avec la formule idéale. Et comme la science mathématique roule sur les données métaphysiques du temps et de l'espace, arrêtons-nous un instant à considérer ceux-ci en général, en tant qu'ils ont leurs racines dans le second membre de la formule, et que leur connaissance appartient à la science spéculative.

ARTICLE SECOND.

Des sciences mathématiques.

Les anciens, et spécialement les Platoniciens, remarquèrent avec beaucoup de sagacité la condition intermédiaire des mathématiques, en vertu de laquelle elles tiennent de la science et de l'opinion, sans être précisément ni l'une ni l'autre. Car la science s'exerçant sur l'intelligible, et l'opinion sur les sensibles, Platon donna le nom de *dianoia* [1]

[1] Διάνοια.

à cette connaissance particulière et intermédiaire, propre aux mathématiques; connaissance plus claire que la simple opinion, mais plus obscure que la science parfaite [1]. Aristote pense tout autrement, et il donne à la philosophie la suprématie encyclopédique [2]. Quel eût donc été le jugement de ces grands hommes sur nos modernes, qui gratifient les mathématiques du nom de science par excellence, qui confinent la philosophie dans un coin, et lui accordent à peine, et comme par grâce, cette humble place? Voudrions-nous les excuser en alléguant les progrès vraiment merveilleux de la géométrie moderne? Mais il me semble que les spéculations de Platon et d'Aristote, par exemple, sont plus au-dessus des nôtres, que ces calculs dont notre siècle se glorifie à si juste titre, ne l'emportent sur ceux d'Archimède et des Alexandrins. Certes il y a plus de proportion entre la science du grand Syracusain et celle de Lagrange, qu'entre celle du prince de l'Académie et celle de Gioja ou de Destutt-Tracy.

Il ne faut point s'étonner que les modernes aient placé la science mathématique en dehors de l'arbre scientifique, car l'exacte position d'une science dépend de celle du sujet sur lequel elle s'exerce. Or le temps et l'espace dans lesquels se renferment entièrement les mathématiques, sont la croix des spéculateurs modernes, qui ne peuvent s'en rendre raison, ne sachant quelle place leur assigner, et qui les sacrifieraient volontiers s'ils pouvaient les bannir du monde et de l'esprit humain. Et cela ne vient point de défaut de génie,

1 PLAT., *De Rep.*, VIII, *édit. Bipont.*, tom. VII, p. 150. — Cons. RITTER, *Hist. de la phil.*, *trad. par Tissot*, Paris, 1835, tom. II, p. 170, 171.

2 ARIST., *Metaph.*, passim, III, 5; IV, 1, 2, 3; VI, 1; XI, 1, 2, 3, 10; XII, 3, 5, 6; XIII, 1, 4, 7. — Cons. MICHELET, *Exam. crit. de l'ouvr. d'Arist., intit. Metaph.*, Paris, 1836, p. 161, 162, 181, 182, 183, 184, 185, et al. passim; et RAVAISSON, *Essai sur la Métaph. d'Arist.* Paris, 1837, tom. I, p. 170 et suiv., et al. passim.

mais de défaut de méthode. Car comment le psychologisme pourrait-il parvenir jamais à rendre raison du temps et de l'espace? Autant vouloir employer les mains pour juger des parfums et des saveurs. Parmi les psychologues qui en étudièrent le caractère, la première place appartient sans contredit à E. Kant, qui les considère comme une forme subjective de notre esprit; d'où il résulte que l'idéalisme et le scepticisme deviennent également inévitables. Pour échapper à ces conséquences, veut-on, avec la plus grande partie des philosophes, tenir le temps et l'espace pour des formes et des choses objectives? On ne pourra plus alors expliquer leur réalité, et accorder celle-ci avec la nature de l'Etre absolu. Newton et Clarke ne trouvèrent d'autre moyen de se tirer d'embarras, qu'en en faisant deux choses coéternelles de l'Etre nécessaire, et comme un sensorium divin [1]: proposition absurde, bien peu différente de l'erreur des anciens touchant l'éternité de la matière première, et identique peut-être, comme nous le verrons ailleurs, à la plus ancienne croyance des prêtres iraniens, avant que le monothéisme de Usceng et de Aoma eût été refait par Zoroastre. Les éclectiques modernes de France ne s'expliquent pas clairement sur ce point; peut-être ne le pourraient-ils pas, imbus qu'ils sont des doctrines des panthéistes allemands, qui regardent le temps et l'espace comme de purs phénomènes et des développements de l'Absolu. Or, tout ce que les panthéistes nous enseignent sur le développement de l'Absolu, n'est et ne peut être d'aucune valeur scientifique: c'est une pure subtilité, et un travail spirituel basé, non sur des données scientifiques, mais sur des fantômes et des rêves. Quelque esprit qu'elles montrent dans leurs auteurs, ces subtiles chi-

1 Voyez leur opinion dans les Principes mathématiques de la philosophie naturelle de Newton, et dans la correspondance entre Clarke et Leibniz, insérée dans le second volume de l'édition des œuvres de Leibniz, par Dutens.

mères ne conduisent à rien ; elles sont indignes de la science, et méritent d'être mises au rebut comme toutes les inventions des psychologues matérialistes. Les panthéistes allemands ont avec ces derniers beaucoup de ressemblance, malgré la diversité des accessoires et des mots. Beaucoup d'écrivains font remarquer en s'étonnant qu'au dernier siècle la philosophie prit en France et en Allemagne deux voies tout opposées : d'un côté, elle fut sensualiste et matérielle, et de l'autre, pleine d'une vigoureuse spiritualité, et péchant plus par excès que par défaut de spéculation. Je conviens qu'il y a entre les deux manières de cultiver la philosophie dans les deux pays, de notables différences ; j'en ai même indiqué quelques-unes dans une autre occasion. Mais je ne vois pas comme d'autres tant de différence, tant de contradiction entre le matérialisme des écrivains français ou anglais, et le panthéisme des Allemands. Je trouve que ces deux systèmes sont jumeaux, sortis du sein de la même mère, c'est-à-dire, de l'hétérodoxie des philosophes qui avaient précédé, et surtout, du psychologisme de Descartes. Le panthéisme cosmologique est en substance un véritable matérialisme (quoiqu'il se tienne dans les hauteurs de l'abstraction), le sensible externe y ayant la prédominance sur l'intelligible ; aussi le Système de la nature se rapproche-t-il plus qu'on ne le croit communément, de la Philosophie de la nature, malgré l'immense intervalle qui sépare les points accessoires de ces deux théories, ou le génie et les intentions de leurs auteurs. Mais en mettant de côté les influences religieuses, qui ne manquent jamais chez les philosophes allemands, et une certaine élévation intellectuelle qui, pour l'ordinaire, ennoblit du moins la forme de leur pensée, si l'on veut ne s'occuper que des principes réduits à leur nudité scientifique, et dépouillés de toute contradiction, je demande quelle différence essentielle il y a entre l'athéisme de Diderot ou d'Holbach, et la déification de la na-

ture comme l'entendent les panthéistes d'outre-Rhin, de ce siècle et du précédent.

Pour connaître la véritable valeur du temps et de l'espace, il faut les considérer dans leur rapport avec la formule idéale, selon la teneur du procédé ontologique, en partant non pas *a subjecto*, mais *ab objecto*, et en descendant de l'Etre aux existences, au lieu de marcher en sens contraire. Dans ce procédé, l'esprit de l'homme, passant du premier au dernier membre de la formule, rencontre le temps et l'espace comme deux concepts qui s'identifient avec le moyen terme, c'est-à-dire, avec la création: Ils se montrent par là, non point comme une chose simple, mais comme une synthèse de deux éléments, l'un apodictique et l'autre contingent, l'un infini et éternel, l'autre temporel et fini. Le premier de ces éléments, c'est la possibilité de la création, qui constitue ce qu'il y a de nécessaire dans le temps et dans l'espace purs. Le prince des ontologues modernes, c'est-à-dire Leibniz, remarqua avec beaucoup de profondeur que le temps et l'espace ne sont en effet autre chose que la possibilité de la succession et de la coexistence, réunies à leur réalité, quand ces puissances viennent à être actualisées dans les monades finies, qui se succèdent ou qui existent ensemble (20). Mais cette définition n'est ni complète ni claire, à moins qu'elle ne se rencontre avec le procédé de la formule idéale. Car la possibilité de la vertu créatrice étant insuffisante pour compléter le concept du temps et de l'espace purs, dans lesquels on rencontre une actualité et une réalité inexplicables, par de simples possibles, il faut donc chercher d'où dérivent cette réalité et cette actualité. Or, quel est leur principe, sinon la création? En s'actualisant au dehors, la puissance créatrice rend actuelle et extrinsèque la potentialité de la succession et de l'étendue; dans ce moment indivisible, la vertu intrinsèque et l'acte extrinsèque se pénètrent mutuellement dans notre esprit, et ils forment une synthèse objective ayant un double aspect, l'un

regardant l'Etre, et nécessaire; l'autre concernant les existences, et contingent. Le résultat de cette synthèse, c'est l'idée du temps et de l'espace purs, lesquels, considérés *ad intra*, sont la potentialité même du créé, propre à l'Etre, et *ad extra*, c'est l'actualisation contingente de cette puissance. Si, en concevant cette synthèse, nous rencontrons quelque chose de mystérieux, il ne faut pas nous en étonner, puisque cette obscurité dérive du mystère de la création. Mais la création, malgré son incompréhensibilité intrinsèque, est une vérité et un fait très-certain, au moyen duquel la réalité du temps et de l'espace purs est suffisamment éclaircie. Et parce que les concepts du temps et de l'espace, tels que nous les avons, ne se peuvent expliquer sans l'acte créateur, ils servent de leur côté à rendre indubitable l'intuition de cet acte; en effet, notre intuition du temps et de l'espace supposant une synthèse objective de l'Etre et de l'existant, et saisissant cette réalité dans le point du passage de l'un à l'autre au moyen de l'acte de création, elle emporte nécessairement la connaissance de l'action créatrice, et l'appréhension immédiate de cette action. En résumé, nous pouvons nous représenter le temps et l'espace purs comme une expansion circulaire, qui va s'élargissant à l'infini en partant d'un centre essentiellement simple. Cette image me paraît toute propre à rendre le concept purement idéal. Le milieu indivisible, c'est l'Etre contenant potentiellement et par sa vertu créatrice un cercle infini. La circonférence qui se projette autour de ce point, et va se développant et s'augmentant successivement, c'est l'existant fini et relatif, dans son actualisation substantielle, mais infini et absolu en ce qui touche à la puissance renfermée dans le point central de l'Etre.

Si dans la synthèse du temps et de l'espace purs, l'esprit sépare l'élément apodictique du contingent, il aura d'un côté les intelligibles absolus d'éternité et d'immensité, et de l'autre les intelligibles relatifs de durée successive et d'ex-

tension corporelle assujétie à des limites. Il ne faut pas croire cependant que les concepts de l'éternel et de l'immense dérivent primordialement de cette analyse. Ils accompagnent la première intuition de l'Etre en lui-même, et précèdent logiquement l'intuition de la création; et celle-ci cesserait d'être possible, si ceux-là venaient à manquer. Il ne faut donc pas dire que les notions d'éternité et d'immensité naissent de celles d'espace et de temps; mais au contraire que celles-ci proviennent des premières. Et comment se fait ce procédé? Par voie de création, en tant que l'élément apodictique crée l'élément contingent, qui, réuni au premier, compose les idées complexes de temps et d'espace purs. D'où il suit que nous concevons l'Etre et tout son cortége idéal, comme placés en dehors de l'espace et du temps qui y sont contenus intrinsèquement ou extrinsèquement (de la même manière que les idées spécifiques des choses créées et les choses elles-mêmes), mais qui ne le contiennent pas.

ARTICLE TROISIÈME.

De la logique et de la morale.

La logique et la morale nous montreront plus clairement encore cette synthèse intermédiaire des deux extrêmes, qui résulte du moyen terme de la formule idéale. Elles se ressemblent en ce que leur sujet emporte l'idée d'un retour de l'existant vers l'Etre; retour que nous décrirons bientôt. L'ascension de l'intellect vers son principe engendre la connaissance idéale, celle du libre arbitre engendre la vertu morale; et comme la logique et la morale enseignent la manière d'effectuer cette ascension, elles sont des arts aussi bien que des

sciences. La logique en particulier, comme art, peut se définir : *l'art qui enseigne à s'élever de la connaissance à l'Etre, à descendre de l'Etre à l'existant, et à reconstruire mentalement la formule idéale, dont la logique est la répétition.* D'où il suit que pour renouveler fidèlement la formule, il faut en conserver le procédé, subordonner l'existant à l'Etre, et non réciproquement ; autrement on tombe dans le paralogisme, qui annulle, pour ainsi dire, la logique dans sa substance. Le sujet de la logique, c'est la science comme telle ; celle-ci peut être appelée *la maturité de la pensée*, c'est-à-dire, *la pensée perfectionnée par le libre arbitre, au moyen de l'art*. L'application du libre arbitre à la pensée, et l'art perfectionnant la connaissance qui en résulte, composent la méthode ; à cause de cela, celle-ci est en rigueur *l'éthique de l'intellect et la loi morale de la science* [1]. Or, la pensée n'étant point un élément simple, mais une synthèse tenant le milieu entre l'Idée et l'esprit, entre l'Etre et l'existant, elle suppose quatre choses, c'est-à-dire : 1° un sujet pensant ; 2° l'activité de ce sujet ; 3° un objet pensé ; 4° l'intelligibilité de cet objet. L'objet pensé peut être de différentes sortes ; mais quel qu'il soit, il doit toujours comprendre un objet dernier, en d'autres termes, un élément absolu, dans lequel l'esprit se repose, et d'où l'intelligibilité dérive comme de sa source.

Les deux premiers éléments sont contingents et subjectifs, et les autres nécessaires et objectifs, si l'on ne considère que l'objet suprême et l'intelligibilité primaire et absolue ; de sorte que la pensée qui en résulte n'est ni tout-à-fait relative, ni tout-à-fait absolue. De plus, le lien de ces deux propriétés, c'est la création ; car l'objet pensé et absolu crée le sujet pensant, et comme il est de sa nature doué de pensée, il crée la pensée. En outre, l'activité même du sujet qui pense, pro-

1 *Teor. del sovr.*, not. 10, p. 361.

venant de Dieu comme Cause première, par une espèce de prémotion intellectuelle semblable à celle que quelques philosophes chrétiens admettent pour le libre arbitre, il s'ensuit que la synthèse de la pensée, quoique ayant secondairement l'homme pour cause, est l'œuvre de l'activité créatrice. Semblable à l'étoile qui ferait retourner à elle-même ses propres rayons, au soleil qui attirerait et reprendrait sa propre lumière, cette activité créatrice rappelle à elle-même, en la créant, la faculté d'intuition qu'elle donne à ses créatures. On voit par là dans quelle grave erreur tombent ces panthéistes allemands, qui identifient avec l'Etre la pensée en général, sans remarquer que la pensée telle qu'elle existe dans l'homme, suppose entre l'absolu et le relatif une synthèse indigne de la nature du véritable Absolu. L'Etre possède sans doute une pensée absolue, qui le rend intelligent, et par conséquent intelligible; mais il ne nous est pas permis de nous la figurer d'une manière concrète, sinon après avoir écarté de notre pensée tout élément subjectif, et en remontant de cette pensée à l'intelligence pure, selon les règles du procédé analogique.

Cette synthèse cogitative, qui a sa racine dans le moyen terme de la formule, explique et gouverne les différentes parties de la logique, aussi bien que les divers instruments que l'esprit met en œuvre pour bâtir la science, et pour arriver par elle à la connaissance du vrai. Ces instruments se réduisent en substance à trois : le jugement, le raisonnement et la méthode. Or, dans la proposition exprimant le jugement, le sujet produit l'attribut par voie de simple connexion logique ou de création, comme l'Etre s'unit avec les propriétés absolues qui proviennent de son impénétrable essence, ou crée les choses qui ont une subsistance finie. L'essence et la création constituent donc la double copule des dualités de la pensée et du réel. Dans le raisonnement, la forme syllogistique est une répétition exacte de la formule idéale, et comme son image; en effet, la majeure (qui est le Nécessaire, ou qui s'y

réduit par un enchaînement de syllogismes successifs, jusqu'à ce qu'elle arrive à un premier syllogisme dont la majeure soit absolue), la majeure produit la conséquence (c'est-à-dire, l'absolu secondaire des propriétés, et le contingent), au moyen de la mineure (synthèse de l'Absolu primaire avec les propriétés absolues, et du Nécessaire avec le contingent); ainsi se reproduit de point en point l'un des deux jugements primitifs que nous avons trouvés dans la première formule [1]. Enfin, la méthode synthétique répond à la descente de l'Etre vers l'existant, et la méthode analytique, à l'ascension de l'existant vers l'Etre. Qu'il me suffise d'avoir brièvement indiqué ces matières, que je traiterai dans un lieu plus opportun, et auxquelles je ne saurais m'arrêter maintenant, sans nuire à l'économie du sujet que je discute.

Entrons maintenant dans la morale. L'ordre moral est, sans aucun doute, la fin suprême de l'univers, car on ne trouve point en dehors de lui cet apodictique qui peut seul avoir la nature de fin. La raison et la révélation concourent à nous montrer la matière dirigée vers l'esprit, la vie présente vers la vie future, le temps vers l'éternité, la création matérielle vers la création spirituelle. La formule idéale nous enseigne que l'Etre crée l'existant; mais celui-ci étant progressif, implique un moyen et un terme, c'est-à-dire, l'appareil qui tend au perfectionnement, et le terme qui consiste dans la perfection. Les progrès sont de diverses sortes, comme les puissances qui existent au monde : les uns sont matériels, les autres spirituels; et parmi ces derniers, certaines améliorations appartiennent à la connaissance et à l'affection, selon leurs dérivations différentes, les autres appartiennent à la faculté de vouloir et de choisir. Par leur excellence intrinsèque, le profit et l'accroissement de la volonté libre surpassent tous les autres biens, et ils sont vraiment une fin relative, par rapport

1 Voyez le chap. précédent.

aux autres moyens, parce qu'ils possèdent un élément apodictique à l'aide duquel ils se rattachent étroitement à la fin absolue. L'ornement et l'acquisition propre du libre arbitre, c'est la vertu, qui s'unit nécessairement au mérite, et par conséquent à la béatitude [1]. Or, la béatitude est le retour de l'existant à l'Etre; et ce retour s'effectue non point au moyen de l'absurde identification des panthéistes, mais par cette union intime et sur-intelligible qui, loin de détruire la substantialité finie et la personnalité de notre âme, la conserve, la complète, la perfectionne : union pressentie par la philosophie, figurée par l'Olympe pythagoricien, par la sphère d'Empédocle, par la demeure supra-céleste (Υπερουρανιον) du Phèdre de Platon, enseignée formellement et promise par les oracles révélés. La vertu est une création de l'existant comme cause libre et seconde, qui remonte à l'Etre, imitant en quelque façon ce *fiat* tout-puissant et divin par lequel elle en est descendue, en passant de l'état idéal au rang de réalité finie. Et de même que la cause seconde vient de la cause première, qui informe et dirige souverainement ses actes, sans rien ôter à sa liberté ou participer à son imperfection, il faut admettre deux créations divines ; de l'une de ces créations sort l'univers actuel, dont les différents ordres seront conduits par l'autre à la perfection. Le terme de la seconde création, mystérieusement figuré par les *nouveaux cieux* et la *nouvelle terre* de la palingénésie orthodoxe [2], consistera, pour ce qui regarde le sort des esprits élus, dans le règne de Dieu, dans la vie éternelle promise par le réparateur. Mais toutes les forces créées concourent, chacune selon sa nature et sous la suave direction de la Providence, chacune par ses augmentations successives, à la seconde et dernière action divine, et elles sont ainsi l'anneau qui rattache la première création à la dernière.

1 *Teor. del sovr.*, num. 36, seq., p. 30 seq.
2 *Apoc.* XXI, 1.

Notre formule philosophique nous présente par conséquent le concept de deux cycles créateurs, par lesquels l'Etre, ayant jeté hors de lui-même une image de ses propres idées par la création substantielle de l'existant, la rappelle à lui par un amoureux embrassement, au moyen d'une transformation et d'une création successives d'actes moraux, qui embellissent et qui complètent l'œuvre de la création première. Le concept du second cycle est tellement uni à celui du premier, que toute l'antiquité orientale le soupçonna : de telle sorte qu'il n'y a pas une seule école importante dans l'antique Orient ou dans le monde italo-grec, qui n'ait admis ce double circuit, comme je le prouverai d'une manière plus étendue dans le second livre de cette introduction. Toutefois, la philosophie païenne ayant altéré la marche initiale de la formule par l'émanatisme et par le panthéisme, comme nous le verrons plus loin, ce vice fondamental s'étendit et embrassa toute la formule. Le premier cycle comprend le monde, le second regarde spécialement ce qui est au-dessus du monde ; l'un embrasse la nature, l'autre, l'ordre surnaturel de la grâce. Leur procédé est inverse : l'un descend, et passe de l'Etre aux existences ; l'autre monte, et s'élève de l'existant à l'Etre. Mais, à parler proprement, leur diversité ne regarde que les choses finies : car dans le premier cycle, l'Etre crée l'existant, et dans le second, l'Etre crée de nouveau l'existant[1], conjointement avec son propre concours ; il le ramène à soi, en le rappelant au principe d'où il est parti. Le premier cycle est purement divin, le second est tout ensemble divin et humain ; car les forces créées concourent, comme causes secondes, à l'effectuer, sous l'action prémotrice et directrice de la cause première. Dans l'un, l'acte créateur sort de l'éternité et arrive à un terme extrinsèque placé dans le temps ; dans l'autre, les causes secondes concomitantes vivent pendant le

[1] *Ps.* L, 12.

temps, et sortant de son cours, participent à l'éternité, par ce mode de durée immanente, quoique finie, que quelques philosophes appellent sempiternelle. Cette durée, appelée *ævum* par les scholastiques, tient le milieu entre l'éternité et le temps; elle a un commencement sans avoir de fin; elle exclut également la succession du discret et la pure et absolue perfection du continu. Comme l'éternité, elle surpasse notre intelligence; mais l'instinct psychologique de l'immortalité aussi bien que la raison nous contraignent à l'admettre, et de nous contenter de nous la figurer d'une manière générale et moins positive que négative, en la considérant comme une sortie de la durée temporaire et un rapprochement de l'éternité, autant que les natures créées peuvent jouir de celle-ci. Le terme du second cycle n'est pas l'identification des panthéistes, mais bien l'union, qui conserve intacte la distinction substantielle et personnelle de l'existant et de l'Etre; ce n'est point l'éternité incommunicable du Créateur, mais une vie sans fin et exempte de tout changement. Autrement le second cycle détruirait le premier qui en est la base, ce qui est une absurdité. Ces deux cycles s'harmonient ensemble, et leurs rapports mutuels résolvent bien des problèmes autrement insolubles. Tel est, par exemple, celui de l'existence du mal. Le mal (je parle du mal moral, d'où le mal physique procède) appartient au principe du second cycle de création, car dans celui-ci, l'action des existences douées d'intelligence et de libre arbitre accompagne, comme cause seconde et libre, celle de l'Etre. Et tandis que dans le premier cycle, l'Etre agissant seul, l'acte créateur est instantané, immanent, extra-temporaire sous tous les rapports, dans le second cycle, l'existant agissant, comme cause seconde, avec l'Etre créateur, l'acte de création, qui est toujours éternel et immanent en soi, devient successif et temporel dans son terme extrinsèque, et par rapport aux existences coopératrices. D'où il suit qu'il faut concevoir le second cycle

comme succédant au premier d'une manière immédiate, et commençant quand l'existence universelle, sortie des mains du suprême artisan, et passée de la puissance à l'acte, donna commencement à ce lent et laborieux développement dynamique, qui ne finira qu'avec les siècles [1]. Quant à ce qui concerne l'homme, le laborieux travail du libre arbitre, par lequel il mérite une nouvelle vie dans les cieux, commença avec son espèce. Ce travail fut aggravé hors de toute mesure par la première chute et par les désordres qui en furent la suite; et il durera longtemps, autant que le cours de la vie terrestre. La Providence surveille et dirige ce douloureux combat, sans détruire ou altérer la liberté des causes secondes; car la diminuer ou l'étouffer, ce serait altérer la vertu, et avec elle la moralité, qui forme le lien apodictique des esprits créés avec leur auteur et du second cycle avec le premier. Or la liberté emporte avec elle la possibilité du désordre moral, et de ces maux sans remède qu'une âme libre peut se procurer à elle-même. De là vient l'existence du mal et des peines éternelles, qui, loin de s'opposer à la perfection du second cycle, lui sont nécessaires ; car, puisque l'existant doit travailler avec l'Etre d'une manière parfaitement libre, les funestes effets et les maux du libre arbitre qui abuse de ses propres forces, sont une portion intégrante de ce second cycle. Il est vrai que la volonté suprême, selon les adorables et impénétrables conseils de sa providence, et par des moyens qui nous sont inconnus, empêche que les écarts du libre arbitre des créatures aillent au-delà de certaines limites; et elle les dirige vers le but suprême de l'univers, avec une haute et infaillible autorité.

L'homme est, après Dieu, l'artisan principal du second

1 Il faut remarquer, cependant, que dans l'ordre purement matériel, le travail cosmogonique peut être considéré comme une partie du premier cycle, lequel devient comme l'autre, sous ce rapport, extrinsèquement successif.

cycle de création, en ce qui touche l'ordre de la vie terrestre. En vertu du libre arbitre, il est en quelque façon créateur, sous la motion et l'influence de la Cause première. De là vient la *ressemblance* [1] qui existe entre lui et son auteur, et la qualification figurée de *Dieu*, qui lui est quelquefois attribuée [2]. Mais les différentes sortes d'existences, en tant qu'elles ont raison de force, sont aussi productrices; toutefois leur action est fatale, et sans liberté comme celle des esprits. Cependant, comme causes efficientes, elles ont avec l'Etre quelque analogie, quoique assez éloignée; et il n'y a là rien de merveilleux, puisque toute cause existante est modelée sur l'Etre, en tant que par elle s'effectue et s'individualise d'une manière déterminée quelqu'une des idées éternelles, qui s'unissent et s'identifient avec l'essence infinie de l'Etre lui-même. D'où il suit que les concepts absolus de substance, de cause, d'unité, et autres semblables, donnent lieu à quelques concepts relatifs correspondants, qui, surgissant du premier, comme les existences, proviennent de l'Etre, c'est-à-dire en vertu de l'acte créateur, et ces concepts sont applicables au cycle des existences. Ce qui serait impossible, si entre l'existant et l'Etre il n'y avait point quelque analogie et quelque convenance réelle, quoique très-éloignée, telle qu'elle peut exister entre des effets finis, et une cause sans limites.

Le premier cycle de création est dirigé vers le second, et lui est subordonné, car il comprend les moyens, et celui-ci la fin. L'un présente les premiers principes et crée la science spéculative; l'autre fournit le but ultérieur, et enfante la science pratique. La sortie de Dieu et le retour à Dieu, voilà la philosophie et la nature, l'ordre universel des connaissances et celui des existences. De là il suit que l'ontologie, qui est la science des principes, concerne spécialement le

1 *Gen.*, I, 26, V, I. — V. *Teor. del sovr.*, not. II, p. 362.
2 *Ps.* LXXXI, 6.

premier cycle, et la morale, le second : l'une est la base, l'autre le faîte du savoir. La religion, qui est la philosophie et la sagesse conduites à leur perfection, s'étend sur l'une et sur l'autre, et les embrasse également. D'où il faut conclure que la vie contemplative est le principe, et la vie active le terme de la philosophie. Les anciens ont remarqué ce caractère bilatéral du savoir, provenant du double cours des choses réelles; aussi leur philosophie se réduisait-elle à deux grandes questions : le problème des principes et celui du souverain bien, desquels résultaient l'ontologie, ou la science du principe et des causes, l'éthique avec ses dépendances, ou la science de la fin. Nous trouverons ce partage nettement tranché dans les grandes écoles de la Chine, de l'Inde, de l'Italie, de la Grèce, et nous le verrons fondé sur l'observation du double cycle de la création. En comparant à cette vaste compréhension de la science antique les pauvretés et les misères de la philosophie présente, on ne trouvera pas peut-être de quoi s'enorgueillir, mais bien plutôt de quoi s'étonner (21).

Le cours du second cycle étant en partie l'œuvre de la volonté créée, il doit être gouverné par une loi. Une loi morale, obligatoire, parfaite et imposée à des âmes libres, doit embrasser trois points, c'est-à-dire, le principe, les moyens et la fin. Sous le nom de principe, j'entends l'obligation, qui est unique et parfaitement simple en elle-même, qui s'étend sur tous les chefs du code des mœurs, et constitue le devoir en général, source de tout devoir en particulier. Les moyens sont les règles spéciales qui concernent les différentes espèces d'actes humains, et qui tirent leur force et leur autorité du principe de l'obligation. La fin est le but dernier vers lequel les actions doivent être dirigées, et dans lequel se repose l'intention de celui qui agit. La moralité résulte de la réunion de ces trois choses, et il serait superflu de vouloir employer un long discours à le prouver.

En créant les existences, l'Etre rend extrinsèque un type

idéal, et l'actualise dans certaines forces finies, tirées du néant, en le choisissant librement entre une infinité de possibles, dont le type est connaturel et identique à la divine essence. L'univers est harmonieux, il mérite véritablement ce nom si beau, comme ceux de *κοσμος* et de monde, parce qu'il est une copie de l'archétype; et de même que du concert universel, et du rapport des parties entre elles et avec le tout, naissent les règles des actions humaines en particulier, de même la loi morale est une dépendance, et comme une image de l'ordre très-sage qui reluit dans toute la création. Aussi, selon la remarque de Platon, la loi et l'intelligence, qui se nomment en grec *νομος* et *νοος* [1], sont-elles exprimées par deux mots semblables. Et véritablement le même esprit divin, qui conçoit et renferme l'harmonie du monde conjointement avec la loi qui en résulte, se sert de la création pour rendre visible et incarner son propre dessin, car la volonté et l'entendement s'identifient dans l'Etre absolu. Mais la loi morale contient un élément apodictique, éternel, immuable, d'où naît le caractère propre de l'obligation. Or, les règles fondées sur l'ordre des choses du monde sont contingentes, comme cet ordre lui-même; elles se changeraient, si la manière d'être des créatures était altérée, et elles en suivraient les vicissitudes, parce que les relations doivent varier avec les objets dont elles dépendent. Toutefois, quelles que fussent les vicissitudes concrètes de l'ordre fini, les esprits créés devraient toujours le maintenir; et cette obligation étant immuable de sa nature, elle communique son immutabilité à toute la loi, toutes les fois que les rapports dont résultent les devoirs particuliers, demeurent dans le même état. D'où vient donc cet élément apodictique qui ne peut avoir sa racine dans le cercle des existences? Il vient de l'idée de l'Etre, et il ne peut se trouver ailleurs. Aussi

1 *De leg.* XII, *édit. Bipont.*, tom IX, p. 209.

suis-je étonné qu'un habile psychologue français, traitant de la loi morale, ait cru trouver l'absolu qui la contresigne dans le concept de l'ordre universel; car il est trop évident que quelque fort que l'on presse ce concept, personne n'en pourra faire sortir ce qui ne s'y trouve pas, ce qui répugne même à sa nature [1]. Tant il est difficile, je dis plus, impossible aux psychologistes, même du plus grand génie, d'arriver à l'Absolu, c'est-à-dire, à la première base de toute vérité, en procédant selon la méthode propre à leur doctrine.

L'Etre veut l'harmonie universelle qu'il conçoit et qu'il crée, et cette volonté qui s'identifie avec l'acte créateur, est précisément le principe de l'obligation et l'élément apodictique de la loi morale. D'où il suit que le principe obligatoire naît de la volonté du créateur de la même manière que les règles morales dérivent des relations réciproques des créatures : l'ordre et la loi sont comme deux filets d'eau découlant de la même fontaine, et ne pouvant être distingués dans leur source. L'amour avec lequel l'Etre embrasse, et lui-même, et l'ordre universel créé par lui, selon le type éternel, telle est la perfection que l'on appelle sainteté divine, et dont la moralité humaine est une ombre et une imitation. Dieu est saint, parce que sa volonté s'accorde avec sa pensée, et avec l'ordre incréé qu'elle exprime ; cet ordre embrasse les perfections intrinsèques de la nature divine, et la constitution du monde, préordonnée par l'acte libre de la création. Aussi la sainteté de l'Etre est la synthèse, ou, pour mieux dire, l'identité de la pensée et de la volonté divines, réunies dans le même objet; comme la moralité de l'homme, image et réverbération de cette sainteté, est la synthèse de son entendement et de sa volonté, mis en harmonie avec le double objet de la sainteté divine, et elle consiste dans l'amour suprême et absolu du souverain bien, et dans l'amour relatif, secondaire, subordonné de ses créa-

1 Voir la note 71 du 1er volume.

tures. C'est pour cela qu'avec sa suprême sagesse, l'Evangile place le principe de l'obligation dans la volonté du père céleste, et la perfection de l'homme dans sa conformité avec le souverain vouloir qui règle le cours des choses créées [1].

La volonté divine, en tant qu'elle est le principe de l'ordre universel et de l'obligation morale qui en découle, est ce que Emmanuel Kant comprenait sous le nom d'*impératif;* mot qu'il faut, ce me semble, conserver et légitimer pour l'usage de la science, soit à cause de son opportunité et de sa convenance, soit par reconnaissance pour la mémoire de l'illustre psychologue qui tira de l'analyse des concepts moraux une profondeur et une exactitude inconnues aux autres moralistes des temps modernes [2]. Mais, égaré par sa fausse psychologie, Kant considéra l'impératif comme un concept premier, et s'en servit pour établir la croyance à un législateur; tandis qu'en réalité, l'idée de celui-ci est présupposée par l'impératif. L'impératif, en effet, n'appartient pas au premier, mais au second membre de la formule, et en nous présentant l'Etre dans l'acte créateur, il nous le montre comme ordonnant, comme voulant la conservation et le bon ordre de ses créatures par l'acte même qui en effectue et en circonscrit l'existence. D'où il faut conclure encore que l'impératif n'est pas subjectif et psychologique, mais objectif et ontologique; il emporte pour nous une simple intuition, c'est-à-dire, l'intuition de l'Etre créant les existences, et prescrivant aux esprits libres l'observation des règles divines, établies au sein des forces du monde. L'impératif est donc, en rigueur de termes, la voix de l'Etre qui parle à notre conscience, et promulgue un commandement divin et absolu, analogue aux deux jugements également divins dont nous parlions dans le chapitre précédent. L'impéra-

1 Matt., vi, 10.

2 Kant donne à l'impératif moral l'épithète de *catégorique ;* je la laisse de côté, comme se rattachant à quelques particularités de la doctrine critique, et hors de propos dans mon système.

tif est aussi un jugement comme ce double pronuntiatum ; si ce n'est que, se rapportant spécialement à la volonté, il prend la qualité de commandement et de loi, et ainsi il diffère en ce point des deux autres jugements qui, attestant le vrai et le fait primitifs, s'adressent à l'intelligence, et non point à la volonté de l'homme (22). D'un autre côté, si l'impératif était fondé sur le sujet, la morale ne serait point obligatoire ; car l'obligation étant absolue et apodictique, elle ne peut surgir de la contingence. C'est en cela que consiste le défant radical du Kantisme ; sa Raison pratique, malgré toute l'excellence des détails, manque de valeur scientifique, à moins qu'on ne l'asseie sur une base inébranlable en la séparant du psychologisme et des inductions sceptiques de la Raison pure. De là il suit encore que l'impératif renferme la notion du *droit*, c'est-à-dire, *d'une volonté suprême et absolue, ayant pouvoir de commander aux créatures*. Aussi, quoique dans le cercle secondaire des existences, les droits réciproques des hommes naissent des devoirs ; selon l'ordre premier des choses qui règle les relations de l'Etre avec l'existant, le concept du devoir découle et dépend de la notion corrélative du droit. En effet, le devoir n'est point intrinsèque, mais extrinsèque à l'Etre ; l'Etre est le droit absolu, d'où proviennent les devoirs des esprits libres, en vertu de l'acte créateur. Le droit absolu de Dieu crée le devoir absolu de l'homme, qui a, relativement à son auteur, des devoirs sans droits, de la même manière que Dieu a des droits sans devoirs ; mais comme cette sujétion est commune à tous les individus, et que ceux-ci sont en société entre eux, le devoir absolu envers Dieu emporte beaucoup de devoirs relatifs envers les autres hommes ; de ces devoirs naissent des droits également relatifs, qui unissent les uns aux autres les divers membres de la famille humaine [1]. Le concept du devoir est donc secondaire,

[1] Voici l'ordre d'après lequel on range logiquement les devoirs et les droits :

et celui du droit, primitif : la liaison qui les unit ressemble à celle des deux extrêmes de la formule, elle se fonde sur la création, car le droit crée le devoir, comme l'Etre crée les existences.

L'impératif n'est pas restreint au seul concept d'obligation, il s'étend plus loin, et il influe sur deux autres points essentiels dignes d'attirer l'attention du philosophe. Aussitôt que l'arbitre de l'homme a obéi ou contrevenu à la voix souveraine et inflexible de l'impératif, celle-ci change de ton, pour ainsi dire ; elle loue ou blâme, approuve ou condamne l'action faite ; et elle se transforme en syndérèse consolatrice ou en remords. Le bon témoignage de la conscience, et ses aiguillons dans le cœur de l'homme vertueux ou vicieux, sont l'effet de l'impératif ; de son côté, il n'y a jamais d'altération ; la variété ne vient que des différents rapports qui existent entre l'impératif, un, immuable en lui-même, et les différents états par lesquels passe l'esprit de l'homme. L'impératif est la voix qui proclame le devoir, laquelle est simplement obligatoire, avant l'action, et relativement au futur ; mais, une fois l'action accomplie, elle acquiert un nouveau rapport avec le passé, et devient l'approbatrice ou la réprobatrice de l'action vertueuse ou coupable. Le changement tombe donc sur l'existant, et non pas sur l'Etre, qui est le principe de l'impératif. Le troisième rapport de celui-ci existe

1° Droit absolu propre à Dieu. 2° Devoir absolu, propre aux existences libres et ne regardant que Dieu seul. 3° Devoirs relatifs, qui lient les hommes entre eux, en vertu du devoir absolu commun à tous. 4° Droits relatifs, qui sont la corrélation nécessaire des devoirs relatifs. On voit comment dans la série idéale le concept du devoir est intermédiaire, tandis que celui du droit constitue le principe et la fin. Ce qui est précisément l'inverse de ce qui s'enseigne aujourd'hui dans certaines écoles, où l'on place le devoir avant le droit ; maxime véritable relativement aux organisations civile et humaine, qui sont tout-à-fait secondaires, mais fausses relativement à l'ordre primaire, divin et absolu.

dans les concepts de mérite et de démérite qui accompagnent le bon témoignage que la vertu se rend à elle-même, et le remords de la conscience coupable; ce rapport est de la même nature, il ne suppose rien de nouveau, si ce n'est de la part de l'esprit humain. Le mérite est la promesse d'une récompense; le démérite, la menace d'un châtiment; l'un et l'autre absolus pour tout le temps que durera leur cause, c'est-à-dire, la vertu ou la faute. Ici encore l'impératif ne change pas de nature, mais il promet ou il menace, en tant que la volonté qui s'est améliorée en faisant le bien, ou détériorée en faisant le mal, a acquis une potentialité de récompense ou de supplice, potentialité qui, se développant avec l'aide du temps, réalise la récompense ou la peine, aussitôt que se dissout et se détruit le composé organique et corruptible de l'homme terrestre. Car l'éternité des récompenses ou des peines sera en grande partie l'effet de l'habitude vertueuse ou vicieuse, devenue naturelle aux âmes bonnes et aux mauvaises, et rendue inséparable de leur condition [1].

Dans chacune de ces trois phases de l'impératif, l'élément apodictique s'entremêle au contingent, s'unit à lui selon la synthèse propre de l'acte de création. Mais comme dans la dernière phase l'impératif se rapporte à un bien ou à un mal futur, dont la valeur est absolue, infinie, proportionnée à la grandeur morale du mérite ou du démérite, il suppose nécessairement le second cycle créateur et s'y unit étroitement. En effet, puisque la sanction de l'ordre moral consiste dans la jouissance ou dans la privation de l'Etre, et qu'elle renferme par conséquent le complément ou la cessation éternelle du second cycle, l'impératif doit en contenir le concept, le déterminer comme finalité du cycle antérieur, le manifester comme la voix suave et impérieuse de l'Etre qui appelle à lui, et qui invite les esprits doués de liberté et de raison.

1 *Teor. del sovr.*, num. 118, p. 130 et suiv.; not. 35, p. 393 et suiv.

Et en réalité, l'impératif, aussi bien que l'Intelligible, montre et fait toucher l'Etre, comme personnel et parlant aux esprits créés. L'un est la personnalité volitive, l'autre la personnalité intelligente de l'Etre lui-même; l'un se rapporte à la volonté, l'autre à l'intelligence de l'homme qui entend la parole de l'Etre et jouit de sa lumière. Et comme l'Intelligible, en informant notre intuition, crée la pensée, ainsi l'impératif, inspirant l'acte libre, crée la vertu : vertu et pensée, deux synthèses intermédiaires de l'Etre et des existences, formées par l'acte de création. L'impératif, comme personne, prend dans sa première phase la forme de législateur ; dans la seconde, il revêt la majesté du juge ; et dans la troisième, l'aspect consolant ou terrible de rémunérateur ou de vengeur. L'Etre apparaît et joue, pour ainsi dire, les premiers rôles dans ces trois actes de la conscience : le procédé moral tout entier, depuis la promulgation de la loi jusqu'à la sentence d'absolution ou de condamnation, est comme un drame judiciaire qui se passe entre le ciel et la terre, entre l'homme et Dieu, et qui embrasse les trois termes de la formule idéale, dans les deux cycles qui en résultent. Ayant donc présente à l'esprit cette marche ontologique, j'ai avancé ailleurs que les idées de loi, de législateur, de jugement, et autres semblables, si fréquemment employées dans le langage et dans la vie des hommes, n'ont point été transportées de la justice humaine à la justice divine, mais au contraire, de celle-ci à celle-là [1]. Et en effet, les notions de devoir et de droit, en tant qu'elles s'appliquent aux rapports des esprits créés entre eux, sont une dérivation des mêmes concepts, en tant qu'ils existent entre l'existant et l'Etre, et qu'ils naissent de l'action créatrice.

La loi morale a pour fin l'union parfaite de l'existant et de l'Etre, l'accomplissement absolu de l'impératif dans sa

1 *Teor.*, *del sovr.*, num. 78, p. 74, seq.

troisième phase, et le complément du second cycle créateur. L'esprit humain, comme intelligent, ne peut se séparer de l'Intelligible sans cesser de penser, sans s'anéantir comme être pensant. Mais, comme libre, il peut s'approcher ou s'éloigner de l'Idée, il peut s'unir amoureusement à elle, ou bien la chasser loin de lui, la haïr et la perdre; et c'est dans cette union ou dans cette séparation, dans cette haine ou cet amour suprême que consistent sa vie et sa mort. De même que l'âme, si elle n'est pas le véritable principe vital (comme quelques-uns le disent sans le prouver), est du moins une condition nécessaire pour la vie matérielle de l'homme; ainsi l'Idée est le principe de la vie spirituelle, l'âme de l'âme, l'archée qui met en mouvement l'organisme incorporel, et qui actualise les puissances de l'esprit humain. Or, l'Idée c'est l'Etre, et l'union de la volonté avec l'Etre peut s'effectuer de deux manières, c'est-à-dire, imparfaitement, et par l'œuvre du seul amour, ou bien d'une manière complète et parfaite, par voie de possession et de béatitude. Et en effet, la relation de l'acte moral, relativement à son terme, peut être considérée dans le mouvement et dans le repos. Par le repos, l'esprit créé, ayant atteint le terme de ses désirs, s'y repose tranquille et heureux, et en a cette jouissance intime et parfaite qui satisfait tous ses vœux et béatifie toutes ses puissances. Par le mouvement, il s'efforce d'obtenir cette fin qu'il voit dans le lointain, et de l'effort naît la dilection, c'est-à-dire, une amoureuse et brûlante aspiration par laquelle l'âme s'élance vers le souverain bien, et aspire à en jouir. Or, c'est dans l'amour que consiste toute la morale en ce qui touche à l'élection de la fin, et les données de la philosophie concordent parfaitement avec celles de la religion, qui place la vertu parfaite dans la charité, et le vice dans la cupidité, c'est-à-dire, dans l'habitude contraire (23). La charité est l'amour du bien pour lui-même; non pas du bien abstrait, comme l'ont voulu les stoïciens,

mais du bien concret, substantiel, personnifié absolument et individualisé dans la nature divine. Et véritablement, si tout acte pleinement vertueux n'était point informé par le divin amour, comment Dieu pourrait-il jamais être la fin de la loi (24)?

Bien que l'esprit de l'homme ne se puisse séparer de l'Idée, comme intelligible, toutefois l'assentiment et la propension affectueuse de la volonté vers elle, profitent à la connaissance elle-même, l'accroissent, l'améliorent, la perfectionnent; tandis que l'aversion ou la haine de la volonté libre, relativement au bien suprême, l'étouffe et l'offusque. De là il arrive que les amateurs des vérités intellectuelles en ont une intuition plus vive et plus pleine que ceux dont l'âme est embarrassée et enveloppée dans l'amour vicieux des choses des sens. Ainsi arrive à la longue pour ces infortunés, cette *cécité* [1] morale, châtiment le plus terrible de ceux qui abusent des dons du ciel; elle se nomme encore proprement *abandon de Dieu* [2], parce que, en effet, l'Idée se retire des âmes endurcies dans le mal, en ne leur donnant de puissance d'action qu'autant qu'il en faut pour qu'elles ne retombent pas dans le néant d'où elles sont sorties. Tel est cet *homme charnel* [3], au *sens réprouvé* [4], qui se montre incapable de savourer et de connaître les choses du ciel, et pour qui il semble que toute lumière intellectuelle ait disparu, tant il est enfoncé dans les ténèbres des sens. Dans plusieurs (je dis plusieurs, et non pas tous), l'incrédulité n'a point d'autre cause : on ne peut croire, parce qu'on ne veut pas aimer; la glace du cœur produit et épaissit les ténèbres de l'intelligence. Aussi l'influence de

1 *Isaïe*, XLII, 7, 16, 18, 19; XLIII, 8. *Jerem.*, XXXI, 8. *Joan.*, IX, 39, 40, 41. *Rom.*, XI, 25-2. *Pet.*, I, 9.

2 *Deut.*, XXI, 17-2. *Paral.*, XV, 2; XXIV, 20. *Ps.*, XXXVII, 22.

3 *Rom.*, VII, 14; VIII, 1-13; XIII, 14.—1 *Cor.*, XV, 50.—2 *Cor.*, X, 3. *Gal.*, I, 16; V, 17, 19, 24; VI, 8, *et al. passim.*

4 *Rom.*, I, 28.

la volonté sur les autres facultés est telle, qu'elle se fait sentir, non-seulement durant la vie mortelle, mais même à son terme, et plus loin encore ; car l'âme séparée des organes corruptibles aura une pleine réalisation des habitudes acquises par le libre usage de ses forces. Aussi, quoique l'intuition parfaite de l'Idée, dans son essence, soit un privilége au-dessus de la nature et un don particulier de la divine munificence, ce privilége sera certainement aidé par l'heureux état d'une âme, qui en aimant vivement et fortement son objet, s'est, pour ainsi dire, disposée et connaturalisée avec lui pour en jouir complètement [1].

Le mal moral est négatif, il a lieu toutes les fois que l'individu s'éloigne de sa destinée, et annulle autant qu'il est en lui le second cycle de la création, en refusant son libre concours à l'action de la Providence sur la terre. Pour ce qui regarde les intelligences libres, le second cycle consiste dans leur amélioration ; quand ces intelligences se reposent en elles-mêmes comme en leur propre fin, qu'elles ne se mettent pas en peine de remonter à leur principe, qu'elles s'en éloignent même et s'en détournent, en s'en faisant ennemies, elles violent la loi morale, se mettent en contradiction avec l'instinct de la perfectibilité, et elles renoncent à la perfection ; par là, elles se rendent les instruments de leur propre ruine. La concentration de l'existant en lui-même est la convoitise, opposée à l'amour de charité, qui est le rapprochement et l'union de l'âme avec le souverain bien [2]. L'essence du mal moral consiste à placer la fin dernière en dehors de l'Etre ; ce qui emporte un renversement absolu du second cycle de la création, et par conséquent, une négation du premier. Quand un esprit

1 *Teor. del sovr.*, num. 118, p. 130, seq., not. 35, p. 393, seq.

2 De là l'apophtegme concis et admirable de saint Augustin, que l'ordre moral consiste à *frui Deo et uti creaturis* ; sentence que l'on retrouve très-souvent dans les écrits du saint docteur.

libre s'est arrêté dans cette condition, la peine se glisse après la faute ; car la peine est proprement la fixation dans le mal, la persévérance du coupable, devenu une seule nature avec sa perversité, à laquelle il est attaché et uni pour jamais. La créature rebelle qui a placé en elle-même la fin de ses actions, et altéré autant qu'il était en son pouvoir, l'ordre divin du monde, vit toujours unie à l'objet qu'elle a choisi ; elle est pour l'éternité séparée de l'Etre ; elle jouit de sa propre misère, elle s'en repaît, et elle trouve dans son erreur même le ver rongeur qui en est le châtiment. C'est en cela que consiste l'essence de la peine éternelle ; celle-ci est la perte fatale et perpétuelle de ce bien que l'homme a librement rejeté loin de lui. L'inversion du second cycle de la création, qui fut passagère et libre dans le temps, devient nécessaire et immanente dans la durée sans fin ; ainsi la marche volontaire des existences vers le mal, qui est pour ainsi dire une marche vers le néant, devient close et complète au moyen d'un divorce éternel et moral avec le premier principe et la dernière fin de sa nature (25).

ARTICLE QUATRIÈME.

De la cosmologie.

Entre les différentes sciences philosophiques fournies par le troisième membre de la formule, la psychologie, qui cherche à connaître l'existence spirituelle de l'homme, occupe sans doute la première place, et s'unit intimement avec la science de l'ontologie. Mais comme d'un côté la matière est épineuse, vaste et difficile à restreindre ; comme, d'un autre côté, je me propose de la traiter complètement dans un ouvrage à part, je la passerai ici sous silence, pour dire quelques mots des

sciences qui viennent après la psychologie dans l'ordre que j'ai décrit plus haut.

La cosmologie est la science de l'univers, considéré dans les concepts intelligibles qui concourent à en former la notion, et qui s'élèvent au-dessus de ses éléments sensibles, soit corporels, soit spirituels, lesquels sont le sujet de la psychologie et des sciences physiques. Or l'univers, comme intelligible, est un ensemble de forces différentes harmoniées et réunies par une puissance pleine de sagesse ; c'est ce qui résulte du mot même d'Univers, qui indique la convergence du multiple vers l'unité. D'où l'on voit que l'organisme de la formule idéale se répète dans le cercle de l'existant aussi bien pour le tout que pour chaque partie, et que dans ce redoublement réside la similitude très-éloignée de l'existant et de l'Etre. Or la formule idéale : *l'Etre crée les existences*, peut se changer en celle-ci : *l'un crée le multiple,* formule qui exprime le premier cycle de la création, et indique le second, c'est-à-dire, l'unification du multiple, sans détriment pour la distinction substantielle et pour l'entité individuelle des choses. Les deux cycles de la création, transférés dans le sein des existences, deviennent générateurs, parce qu'en effet, selon les principes de la philosophie dynamique, la génération est, par rapport à l'existant, ce qu'est la création relativement à l'Etre. La génération est une création de phénomènes, comme la création proprement dite est une production de substances actives et causatrices, c'est-à-dire, de forces. A cause de cela, la formule idéale, en se répétant au sein des existences, se partage en deux cycles générateurs, qui correspondent aux deux cycles de création. On peut exprimer ainsi le premier cycle générateur : *l'un engendre le multiple ;* et le second : *le multiple retourne à l'un* [1]. Du rapprochement des deux cycles résulte la beauté du monde, κοσμος, et surtout celle du

[1] *Teor. del sovr.*, not. 7, p. 358, 359, 360.

microcosme; car, comme le fait remarquer Bruno, que beaucoup d'auteurs modernes ont pillé sans scrupule, en se dispensant de le nommer, « l'espèce humaine, particulièrement » dans les individus, montre les variétés de toutes les autres, » en ce que le tout est plus expressément dans chacun de ses » individus, que dans ceux des autres espèces [1]. » Chacun de ces cycles se compose de trois termes comme la formule; le premier représente le principe, le dernier signifie la fin, et l'autre, qui est le moyen terme, exprime la relation. Le moyen étant progressif de sa nature, et consistant dans un mouvement par lequel le commencement s'unit avec la fin du procédé cyclique, il est une action successive et passagère, tandis que le principe et la fin forment ensemble un composé extra-temporel. Dans l'ordre que nous appelons matériel, le composé est l'organisation, et dans les ordres mixtes, c'est l'accord social ou, voulons-nous dire, la civilisation : l'action du premier c'est la vie, celle de l'autre, c'est le perfectionnement et le progrès. D'un autre côté, le premier cycle est générateur, et le second palingénésique. Mais les cycles générateurs, dépendant des cycles créateurs, existent avec eux et les accompagnent, car le développement des forces, c'est-à-dire, des causes secondes, procède de l'action créatrice et immanente de la cause première.

Le cycle générateur, considéré universellement, s'actualise de trois manières différentes, et produit trois synthèses diverses dans chacune desquelles les extrêmes se réunissent par le lien et l'union du membre interposé. Toute synthèse embrasse une dualité harmoniée par l'unité médiatrice; tels sont la substance et les modes, la force et les phénomènes (ou, pour parler moins proprement, la cause et les effets), le centre et la circonférence. Les deux premières se rencontrent dans

1 *De la causa, principio et uno.* Dial. I. — Op. *Lepsia*, 1830, tom. I, p. 215.

toute existence individuelle, et la troisième, dans les différents ensembles ou réunions d'individus, depuis les moindres jusqu'aux plus grands, et dans toute l'universalité des choses. A parler généralement, les mots de centre et de circonférence ont une valeur purement métaphorique, et expriment le lien de l'un avec le multiple dans les diverses organisations mixtes ou corporelles. Et ainsi faut-il les entendre, quand on dit, par exemple, que l'âme est le centre de l'homme, le cerveau celui des nerfs, le cœur celui des veines et des artères, le père celui de la famille, le souverain, de l'état, et ainsi de suite. Mais dans les composés purement corporels, l'organisme prend toujours une forme plus ou moins circulaire, qui semble devenir plus précise et plus exacte au fur et à mesure que l'intensité ou l'excellence de la vie diminue, et que s'étend la sphère des existences, jusqu'à ce qu'elle devienne d'une harmonie parfaite, dans les ellipses astronomiques. Par là il arrive que la force d'expansion et de concentration, propre à toutes les agrégations organiques, devient centrifuge et centripète dans le système général des astres, et représente dans tous les cas l'opposition directe des deux cycles générateurs d'où résulte l'harmonie du tout. Cette assertion n'est contredite en rien par les observations de la science moderne alléguées par les fauteurs de l'épigénèse organique, comme j'aurai occasion de le montrer ailleurs. La monadologie de Leibniz, telle qu'elle se trouve indiquée çà et là dans ses livres, plutôt qu'exposée et démontrée, n'est, il est vrai, qu'une simple esquisse; et cependant, elle est radicalement le meilleur travail que nous possédions sur cette partie des études cosmologiques. Et en effet, la monade leibnizienne est une force substantielle, qui, en se développant successivement, donne naissance aux deux premières synthèses, auxquelles s'unit la troisième quand une force principale et régulatrice devient le centre d'une agrégation. Le développement de la monade correspond au premier cycle; mais si à la monadologie on ajoute l'optimisme

du grand philosophe allemand, et, pour quelques parties, la palingénésie de Charles Bonnet (26), qui s'y unit intimement, on aura le second cycle, aussi bien pour la génération que pour la création. Ces ébauches cosmologiques (quoique très-imparfaites, remplies d'hypothèses, et inférieures sous plusieurs points aux essais analogues des anciens), et de plus, quelques remarques de Vico, courtes, mais pleines de sagacité et d'autorité, ont le mérite assez rare de ne point mutiler la science, selon l'usage des sensualistes, et de ne point l'altérer avec les fables du panthéisme (27).

C'est une très-grave question de cosmologie que celle qui regarde l'ordre de l'univers. Les deux cycles générateurs ne suffisent pas pour nous fournir l'idée de l'ordre du monde, *qui est la direction de l'existence universelle vers une fin dernière ;* car ces cycles nous révèlent des vues relatives et secondaires, mais non une fin suprême et absolue. D'un autre côté, la connaissance des fins relatives et secondaires présuppose celle d'un but suprême et absolu ; car comme tous les intelligibles relatifs dérivent de l'Intelligible absolu, l'idée d'un but contingent et limité provient de celle d'un terme nécessaire et infini. On voit cependant que la notion même de l'ordre, surgissant des deux cycles générateurs, ne peut exister, à moins que l'on ne connaisse la fin absolue. La seule chose que l'expérience nous enseigne, c'est une certaine uniformité dans les existences et la succession constante des phénomènes du monde. Or la finalité n'est pas plus contenue que la causalité, dans la succession des faits sensibles ; et les arguments de David Hume contre la cause efficiente, militent également contre la cause finale. L'expérience nous fait voir un ou plusieurs phénomènes succédant à d'autres phénomènes, et rien de plus. Or, comme Hume en conclut avec raison qu'en restant dans les limites de l'expérience on ne peut affirmer que le second phénomène soit causé par le premier, et ainsi de suite, successivement,

on ne peut pas plus assurer que le premier phénomène soit dirigé vers le dernier, comme vers sa fin. Pour expliquer et légitimer le principe téléologique, comme le principe de causalité, il faut recourir aux intelligibles, et les rapprocher des sensibles. Dans le principe de causalité, l'idée de cause se lie avec le fait sensible de commencement; de même dans le principe de finalité, l'idée de fin s'allie au fait sensible de constance et de progrès gradué dans la succession. Le concept sensible de commencement, uni à l'idée rationnelle de cause, présente la notion de principe actif, produisant, et de production. Le concept sensible de succession régulière et progressive, accompagné de celui de fin, fait naître l'idée de principe intelligent, ordonnant, et d'ordre. Donc l'idée d'ordre n'engendre pas celle de fin, mais, au contraire, l'idée de fin produit l'idée d'ordre, et lui donne une valeur objective. Nous pourrions voir et contempler éternellement l'harmonie universelle, sans la connaître comme harmonie, et sans en tirer l'idée d'un ordre réel, si le concept de fin et le principe téléologique ne nous étaient fournis par la raison (28).

L'idée de fin nous vient de celle de l'Etre créateur. L'Etre se montre actif et pensant dans l'action créatrice. Comme actif, il est cause efficiente, et il tire du néant les êtres finis; comme pensant, il est cause finale, et il dirige ses propres créatures vers un but dernier. La première idée que nous nous faisons de l'intelligence divine n'entre point en nous par un procédé *a posteriori*, qui se figure l'esprit infini à l'image du nôtre; car un tel procédé, sans autre déduction, nous conduirait tout droit à l'anthropomorphisme [1]. Au contraire, nous acquérons cette idée, *a priori*, par la considération de l'Etre lui-même, qui se manifeste à nous comme essentiellement et absolument intelligible, et, par conséquent,

[1] *Considérat. sur les doct. rel. de V. Cousin*, chap. 5, n° 5.

comme intelligent; car l'intelligibilité absolue doit se pénétrer elle-même et être intelligence absolue et infinie. Mais ce concept d'intelligence divine, naissant indirectement de l'Intelligible, qui nous est connu directement, parce qu'il s'identifie avec l'idée de l'Etre, est seulement générique et très-imparfait. Dans la suite, quand nous méditons sur notre propre intelligence, sur la connexion qu'elle a avec la finalité de nos opérations, nous transportons cette qualité dans l'Etre, mais d'une manière seulement analogique; ce tempérament est motivé et déterminé par la connaissance anticipée de l'Etre lui-même, comme absolument intelligent et intelligible. On voit donc que la première notion de fin ne nous est pas donnée par la réflexion psychologique, mais, au contraire, par le concept de l'Etre intelligible et intelligent, créant et rendant extrinsèques par la création les idées éternelles renfermées en lui. De là naît l'idée générale d'ordre, que nous appliquons ensuite aux existences du monde, parce que le concept de fin nous a déjà été suggéré par l'acte créateur.

C'est donc le cycle de création qui nous met à même de connaître la fin absolue, et par conséquent de connaître aussi les fins relatives et l'ordre secondaire des fins génératrices. Nous voyons l'harmonie du cycle générateur, en tant qu'il est contenu dans le cycle créateur; nous voyons l'ordre de l'existant, en tant qu'il est contenu dans l'Etre. C'est pour cela qu'au lieu d'affirmer, comme on le fait communément, que *l'ordre est dans le monde,* il est plus exact et plus rigoureux de dire que *le monde est dans l'ordre*, c'est-à-dire, dans l'Etre, dont il procède par voie de création, et dans lequel il subsiste continuellement, en vertu de la présence, de l'immanence et de l'efficacité continuelle du pouvoir créateur. L'intuition de l'ordre est l'intuition de Dieu lui-même; de telle sorte que dans la connaissance primitive, nous n'apprenons pas que Dieu est, parce que l'univers est bien ordonné, mais nous voyons au contraire l'ordre de l'univers,

parce qu'il vient de Dieu, parce que Dieu est. En ce cas, ce n'est pas la statue qui prouve l'existence et l'habileté du sculpteur, mais, au contraire, le talent de l'artiste qui nous fait reconnaître l'excellence de son œuvre. L'argument téléologique est fort et inébranlable, si on l'emploie comme un procédé secondaire qui reproduit d'une manière inverse la synthèse primitive; mais si l'on veut le séparer de cette synthèse, et le considérer comme un raisonnement initial et absolument premier, on l'énerve, et l'on donne aux sophismes des athées et des sceptiques une force qu'ils n'ont certainement point en eux-mêmes.

A moins qu'il ne soit accompagné du second, le premier cycle créateur ne peut nous fournir l'idée de fin et d'ordre. En effet, l'Etre qui ouvre le premier cycle comme principe ou comme Cause efficiente, ferme le second, comme fin et Cause dernières. La fin absolue à laquelle l'Etre tend dans l'acte de création, étant l'Etre lui-même, cet acte emporte un retour de l'Etre à lui-même ; et c'est dans ce retour que consiste le second cycle créateur. De même donc que le second cycle nous est donné par le premier, ainsi de la connexion de l'un et de l'autre résulte le concept de fin et d'ordre absolu, que nous appliquons conséquemment aux cycles de génération.

ARTICLE CINQUIÈME.

De l'esthétique.

L'esthétique s'occupe principalement des concepts du sublime et du beau, correspondants à deux membres de la formule. Le sublime, selon Emmanuel Kant, naît de l'idée de l'infini suscitée par l'impuissance dans laquelle se trouve

l'esprit d'y attacher une forme extérieure, et qui, traduit dans notre langage, vient à exprimer la prédominance de l'Idée dans la contemplation d'un sensible. Les différentes espèces de sublime distinguées par le philosophe allemand, regardent seulement les formes extrinsèques qui en représentent la notion; formes qui peuvent être une étendue ou une force; mais le concept et le sentiment du sublime sont toujours excités en eux-mêmes par l'idée de l'Etre. Il est vrai que l'Etre peut être considéré, pour ainsi dire, en mouvement ou en repos, c'est-à-dire, en lui-même, ou dans l'acte créateur; et dans ce second cas, le sublime est dynamique. Toutefois, en y prenant bien garde, on voit que l'élément sublime contenu dans le concept d'une force créatrice immense (comme dans l'exemple de la Genèse, noté par Longin), ne peut être séparé de l'idée de l'Etre infini, auteur de la création. D'une autre part, il est aussi très-vrai que l'Idée seule ne peut enfanter le sentiment du sublime, à moins qu'elle ne soit accompagnée d'une image ou d'un sensible, lesquels, produits par l'action créatrice, montrent clairement que le sublime ne peut apparaître si la pensée de cette action n'intervient. Il est donc manifeste que le concept du sublime appartient au moyen terme de la formule idéale, et participe des deux extrêmes en tant que l'Etre fournit substantiellement la matière, et l'existant la forme. Mais l'acte créateur est composé de différents moments, dont les uns tiennent de plus près à l'Etre, les autres à l'existant, selon qu'ils se trouvent plus près du commencement ou de la fin du procédé idéal dans son premier cycle, comme nous l'avons indiqué plus haut. L'idée de force créatrice appartient aux premiers, et celle d'espace et de temps purs fait partie des derniers. Au sublime, selon qu'il dérive de l'un ou de l'autre de ces moments, on peut appliquer la distinction du criticisme, en nommant *dynamique* la sublimité qui vient du premier moment, et *mathématique* celle qui naît du second. Et quoique

l'Idée en mouvement, et non en repos, soit commune à l'une et à l'autre, elle s'en détache d'autant mieux qu'elle domine davantage dans le concept idéal d'où le sublime découle. D'où il suit que le sublime dynamique est plus fort et plus frappant que l'autre; et Longin a bien fait de choisir dans ce genre l'exemple qu'il voulait donner. Notons encore que si le sublime provient de l'intuition de l'acte créateur, qui lui donne la matière et la forme, il en résulte que la forme vient après la matière au lieu de la précéder, selon le dire d'Emmanuel Kant. Et en effet, si l'élément intellectuel du sublime ne créait point l'élément formel, c'est-à-dire, le sensible, il en résulterait une contradiction entre la génération du sublime et le procédé de la formule.

Le beau réside principalement dans le troisième terme de la formule. Le sublime crée le beau, et non réciproquement. Le beau est un sublime atténué, et se compose également de deux éléments, l'un intellectuel et l'autre sensible. Celui-là est l'un, celui-ci le multiple. L'un est relatif, non absolu; et quoique l'unité relative ne puisse être pensée sans l'absolue, toutefois, comme en ce cas l'Idée n'apparaît ni ne prédomine, le beau se distingue du sublime. Dans le beau, c'est le sensible qui domine, c'est l'intelligible dans le sublime. Pour cette raison, et parce que le sublime est logiquement antérieur, celui-ci, dans les annales de l'art, précède et devait précéder le beau. Cela doit embarrasser quelque peu les fauteurs du progrès dans le sens moderne, les panthéistes et les matérialistes, qui font sortir les commencements de la plus antique civilisation des cavernes et des forêts. La faute n'en est point à nous, mais à l'histoire avec laquelle ils ont à s'accommoder. Les œuvres d'art et les poèmes, tant de l'antiquité et de l'Orient que du moyen-âge, furent plus sublimes que beaux; ceux de la Grèce, de la civilisation romaine ou de la renaissance, furent plus beaux que sublimes. Dante, Michel-Ange, l'Arioste, Shakespeare et les grands poètes espagnols fer-

mèrent le sublime du moyen-âge, comme les grands architectes hiératiques, les poètes cycliques de la Grèce hellénique et de l'Orient, et surtout Moïse, ouvrirent celui de l'antiquité.

Dans le beau comme dans le sublime, l'élément intellectuel produit la forme sensible, et non réciproquement ; aussi le génie créateur du poète et de l'artiste passe-t-il du concept à la forme, et non de la forme au concept qui la domine. C'est en cela que consiste le génie inventeur, et la veine d'imagination propre aux lettres et aux beaux-arts. Je m'efforcerai ailleurs de décrire, autant que possible, ce mystérieux procédé de l'esprit qui passe du pur concept à sa forme extérieure. Je montrerai, qu'outre un procédé dynamique de la force intuitive, il y a là un acte objectif de la part de l'Idée, lequel acte s'identifie avec l'acte créateur. Je montrerai que les deux cycles générateurs se reproduisent plus ou moins dans les trois formes principales de la poésie, le plus excellent des arts, c'est-à-dire, dans l'ode, dans le drame et dans l'épopée ; chacun de ces trois poèmes se gouverne par des lois semblables à celles de l'univers (comme l'art humain se modèle sur la nature, qui est l'art de Dieu), et montre le rapport de la poétique avec la cosmologie. Je n'entre pas maintenant dans cette partie, parce que je dois m'occuper seulement des matières qui importent le plus à l'objet du présent travail.

Je ne puis pourtant m'abstenir d'indiquer, outre le beau et le sublime, un troisième élément esthétique de très-grande importance, et cependant négligé ou traité superficiellement par les rhéteurs et les philosophes. C'est celui du merveilleux, qui peut tenir du sublime et du beau en tant qu'il s'unit à eux, mais qu'on ne peut réduire simplement à l'un ou à l'autre de ces concepts. Outre sa forme extrinsèque, il consiste en un élément intellectuel composé des notions du surnaturel et du sur-intelligible, dont l'une exprime une relation *a priori* de l'Etre à l'égard de l'existant, et dont l'autre

est purement idéale 1. Ces deux éléments se trouvent toujours réunis dans le concept esthétique du merveilleux; mais comme l'un ou l'autre des deux peut prévaloir, il en résulte différentes espèces de merveilleux, qu'il n'est pas à propos de distinguer ici. Si l'on prend garde ensuite à la racine du sur-intelligible et de la force créatrice, d'où provient le surnaturel, on rencontrera le concept d'essence, qui domine dans le merveilleux et qui en est la base, comme les notions de l'Etre et de l'existant sont les principes du sublime et du beau.

ARTICLE SIXIÈME.

De la politique.

Il nous reste enfin à considérer les rapports de la formule idéale avec les doctrines politiques. Comme rien n'est plus commun aujourd'hui que l'étude de ces doctrines, ou du moins que le désir de les étudier, si ce n'est peut-être celui d'en écrire et d'en parler sans les connaître, et comme on ne peut nier qu'elles ne soient d'une grande importance, le lecteur me pardonnera si je m'arrête plus longuement sur ce point que sur les autres branches de la philosophie dont je m'occupe dans ce chapitre.

La science politique, aujourd'hui en si grand honneur, dérive, comme les autres sciences philosophiques, de la source empoisonnée du psychologisme cartésien. Descartes, ayant écarté l'Idée de la philosophie première, introduisit la méthode psychologique, qui, selon la remarque de Stewart, enfanta

1 *Teor. del sovr.*, not. 67, p. 432, 433, not.

le système de Locke, et au moyen de Locke (ce que le philosophe écossais n'a pas remarqué), donna naissance à un sensualisme plus grossier. Le psychologisme arriva dans l'école critique au plus haut point de perfection auquel il pût aspirer, tandis qu'entre les mains des sensualistes français, il devint le système le plus futile qui puisse tomber dans la pensée d'un philosophe ; de sorte que Kant et Condillac, Hégel et Destutt-Tracy nous représentent, aux deux extrémités de cette science psychologique, le fils ou le petit-fils du français Descartes. Et ces pernicieuses influences ne demeurèrent pas dans les limites de la philosophie pure, mais elles envahirent peu à peu tout le champ des sciences, et spécialement celui des sciences mixtes, qui appartiennent à la spéculation par leur objet prédominant. De là vint cette faiblesse et cette imperfection théorique de la plus grande partie des publicistes modernes, depuis Sydney et Locke jusqu'à nos jours ; défauts qui sont saillants surtout dans les fauteurs des gouvernements libres, parce que la liberté dont ils se font les défenseurs est une liberté négative, individuelle, sensible, fondée sur la volonté de l'individu et non sur l'ordre moral des choses ; d'où il suit que ses partisans s'éloignent plus de la vérité que les champions du sentiment contraire. La science ne peut exister sans principes, les principes sans synthèse, et la synthèse n'est pas possible si l'on ne remonte aux notions idéales d'où proviennent, comme de leur propre source, la solidité, la force, la beauté des doctrines. Or, comment le psychologisme, qui part d'un pur sensible, pourrait-il donner un fondement rationnel à la science de vivre en société ? Qu'on ouvre au hasard un de ces livres politiques si nombreux de nos jours, et qui n'étaient pas rares dans le siècle précédent : on y trouvera peut-être des observations ingénieuses, des analyses subtiles, une grande sagacité à pénétrer dans la nature des gouvernements, la balance des pouvoirs, la raison des lois, la description de

la manière dont les différentes organisations administratives doivent s'engrener comme les roues d'une machine, et d'autres choses semblables relatives aux parties secondaires et à l'usage pratique de la science. Ces choses sont certainement d'une grande importance ; mais seules elles ne suffisent pas pour constituer une œuvre scientifique, elles ne peuvent se régir par elles-mêmes ; et manquant de base solide, elles sont impuissantes à produire dans ceux qui les étudient une persuasion forte et constante ; elles sont impuissantes à empêcher l'envahissement des opinions contraires, dans la théorie et dans la pratique, à bannir ce scepticisme négatif et désolant qui est le ver rongeur de notre époque. Or, si vous demandez aux publicistes modernes quels sont leurs principes, vous en trouverez bien peu qui sachent vous donner une bonne réponse. La plus grande partie, au contraire, ne comprendra même pas ce que vous entendez sous ce nom de principes, et elle croira satisfaire à votre question, en vous disant que ses principes sont la liberté, l'égalité, la fraternité ou autres choses semblables ; comme si ces notions secondaires et les objets auxquels elles se rapportent pouvaient subsister sans un fondement supérieur et apodictique. La liberté est par elle-même un concept négatif, et une abstraction assez vague qui n'a rien de positif ni de solide, à moins qu'on ne remonte jusqu'à la loi qui la produit et qui la détermine. L'égalité exprime une relation matérielle, mathématique, inorganique : elle exclut l'idée d'ordre et d'harmonie, répugne aux vérités naturelles, et loin d'être un principe de science, elle devient une source abondante d'erreurs et de paralogismes, à moins qu'on ne la modifie en la subordonnant à une idée plus haute, plus féconde et de plus grande autorité. Je ne connais aucun roman plus fade et plus insipide que les sornettes modernes, philosophiques ou poétiques d'un grand nombre d'écrivains sur la fraternité humaine ; car, priez-les de mettre à part les fleurs de rhétorique, les tendresses, les douceurs, les mignardises,

et de vous prouver en rigueur de logique que tous les hommes sont frères véritablement, s'ils vous répondent, je me condamne à un éternel silence. Mais ils ne le feront pas, et jamais ils ne pourront le faire ; car ils prennent la fraternité et toutes ces autres choses pour des principes, tandis qu'elles ne sont que de simples corollaires d'une doctrine plus élevée. La fraternité des hommes ne peut avoir aucun fondement hors du christianisme, et, remarquez-le bien, je veux dire hors du christianisme véritable, c'est-à-dire, antique, catholique, authentique, appuyé sur la tradition régulière et perpétuelle, sur les miracles, sur les monuments. Le christianisme philosophique, qui est aujourd'hui de mode, ne peut pas plus servir à abriter la science, que les villes et les maisons bâties dans les nuées par les vapeurs du mirage ne peuvent servir d'habitation. La fraternité des hommes présuppose la paternité divine et l'unité de la famille humaine, avec les titres authentiques qui la prouvent [1]. Pour suppléer aux principes, les politiques du dernier siècle avaient recours aux hypothèses, comme, par exemple, à l'état de nature, à l'état de guerre, au contrat social et à d'autres chimères dont le moindre défaut consistait à être en contradiction avec l'expérience et l'histoire. Aujourd'hui, on a renoncé à ces rêves avec beaucoup de raison, car c'était une impertinence par trop grande que de vouloir élever la science sur des fables. Mais au lieu de cela, on s'est mis à bâtir en l'air et à faire des syllogismes sans prémisses. De là, l'impuissance de tous ces écrivains, sans excepter les plus spirituels et les plus élégants, qui ne convainquent et ne persuadent qu'à demi ; après un peu de bruit, on les met de côté. Ils ne produisent pas d'effets qui durent, ils ne maintiennent pas leur autorité. Le scepticisme politique vit et se propage malgré eux, ou bien il est vaincu, non point par le dogmatisme des idées qui est le seul bon et légitime, mais

1 *Teor. del sovran.*, num. 190-194, p. 270-276.

par celui des passions. Aujourd'hui, tout homme qui sait lire (et peut-être même ceux qui ne savent pas lire), aiment passionnément à faire de la politique et à parler sentencieusement sur les destinées des nations. Chacun a son système dont il se fait le bruyant prédicateur. Tu veux la monarchie, et moi je préfère la république. — Moi aussi je suis républicain, mais, voyons, entendons-nous, il n'y a rien qui vaille, excepté la démocratie anglo-américaine. — Fi donc ! le gouvernement doit être central et unitaire ; les fédérations énervent les états. — Egoïstes, malheureux, ne savez-vous pas que tous les peuples doivent faire une ligue commune, et que le genre humain doit se réunir en une seule république? A voir la facilité et la franchise admirables qu'ils mettent à éclaircir ces théories si belles et si variées, on croirait du moins que leurs auteurs en ont une persuasion profonde. Au nom du bon sens, gardez-vous de le croire ; c'est le contraire qui est la vérité. En voulez-vous une preuve? Interrogez, de grâce, ces hommes sentencieux, si francs, si imperturbables ; entrez dans les particularités, pénétrez dans leur pensée, recherchez leurs affections et leurs sentiments, et vous vous apercevrez que la plus grande partie d'entre eux n'a été déterminée à embrasser tel ou tel parti, que par suite de son éducation, par amitié, par intérêt, par colère, par mépris, par haine, par vengeance contre un homme, un gouvernement, une secte ; mais non point par amour pour le vrai ou pour le bien, non point parce qu'ils sont intimement persuadés que ce qu'ils disent ou ce qu'ils désirent soit bon et vrai. Je parle en général et sans tenir compte des exceptions, qui, pour l'honneur de la nature humaine, existent dans tout temps et dans toutes les classes honorables, et surtout chez les jeunes gens. Toutes ces vérités sont dures et tristes à dire et à penser, mais ce serait plus mal encore de se les dissimuler. Le dogmatisme politique de nos jours couvre un pyrrhonisme profond et engendre l'anarchie des opinions ; anarchie inévitable quand une science stable

et puissante vient à manquer, pour réunir et fixer les intelligences dans une foi commune. La physique, la chimie, l'astronomie, les mathématiques, l'histoire naturelle sont, chacune dans leur sphère, autorité constituée et souveraine, reconnue et obéie par tous les savants. Vouloir se révolter contre leurs lois, ce serait provoquer le rire. Mais il en est tout autrement dans les sciences philosophiques, et en particulier pour la politique : là règne un épouvantable chaos, à tel point que l'on peut dire ici que plus il y a d'opinions, moins il y a de science ; et même, à parler rigoureusement, celle-ci n'existe plus au monde. Or, d'où vient ce défaut, sinon de l'oubli de l'Idée? L'Idée est aussi importante dans les connaissances rationnelles, que les observations et les expériences dans les sciences physiques ; et de même que la pratique et l'expérience ont seules le pouvoir de réunir les savants dans une opinion commune, touchant l'objet de ces sciences, ainsi l'Idée seule peut rendre unanimes les publicistes et les philosophes. Sans l'Idée, on ne peut que détruire, on ne peut pas édifier ; on peut séduire, on ne peut persuader, et la séduction ne dure guère. Sans l'Idée, il y a faconde, il n'y a pas éloquence ; on peut écrire des livres agréables et corrupteurs, des livres incendiaires, semeurs de scandales et propres à bouleverser ; mais non des livres d'autorité, durables, et agissant efficacement sur la raison pacifique de l'homme. Il faut distinguer les idées des concepts. Aucun siècle ne fut plus que le nôtre ami des généralités et fertile en concepts ; mais aucun siècle ne fut en même temps moins idéal. Le siècle présent est par excellence ennemi de l'Idée, soit parce que la France a le domaine universel sur la littérature, soit parce que pour avoir l'intuition vive et profonde des vérités rationnelles, il faut méditer beaucoup, avoir un génie viril, de solides études, une grande fraîcheur d'imagination, candeur et chaleur de sentiments, et d'autres qualités très-rares de nos jours, de plus en plus méprisées quand par

hasard elles se rencontrent, et sans fruits pour les autres.

La pratique est viciée par les mêmes défauts et les mêmes désordres que la théorie. Le type essentiel du gouvernement représentatif (quelle que soit d'ailleurs sa forme particulière), a un caractère parfaitement idéal, et est une importation du christianisme. Et, en effet, ce gouvernement, considéré en général, peut se définir : *l'administration de la société au moyen de l'aristocratie naturelle, mise en acte et organisée artificiellement par une hiérarchie élective, sous la domination suprême de l'Idée.* La nature réunie avec l'art crée la véritable aristocratie, c'est-à-dire, les hommes capables ; l'art les organise en les réduisant en gouvernement. La première idée de cet état est très-ancienne ; mais Luther et Descartes, c'est-à-dire, l'hétérodoxie religieuse et philosophique le vicièrent, en y mêlant des éléments hétérogènes et pernicieux, tels que la souveraineté du peuple, le négatif du gouvernement, l'athéisme légal, et d'autres semblables ; desquels viennent cette instabilité, cette fluctuation, cette incertitude, ce mécontentement, cette inquiétude qui rongent aujourd'hui les peuples les plus civilisés. Ces causes de corruption, introduites dans les gouvernements les mieux organisés, ou dans le cours des réformes, enfantèrent les excès des révolutions; d'où est venue l'aversion qu'un grand nombre éprouvent pour la liberté civile, et la terreur qu'ils en ressentent. Car parmi ceux qui détestent la liberté politique, il y en a beaucoup qui en sont les ennemis, parce qu'ils la regardent comme contraire à leurs passions et à leurs intérêts, comme favorable au mérite, plutôt qu'au privilége, au caprice et à la violence ; mais on ne peut nier que plusieurs ne s'en éloignent par droiture d'esprit, par crainte des abus et des excès, et parce qu'ils la croient contraire à la religion et à la vertu. Ceux-ci parleraient autrement, s'ils remarquaient que les injustices et les énormités de la liberté moderne ne lui appartiennent pas, mais à la zizanie mêlée à

cette graine généreuse ; s'ils remarquaient que la liberté théorique et pratique est beaucoup plus ancienne en Europe que les doctrines et les entreprises de l'hétérodoxie moderne. On distingue deux systèmes d'organisation libre et civile : l'un créé en germe par la réforme et le cartésianisme, développé par les publicistes anglais du xvii[e] siècle, importé en France au xviii[e], et de là répandu dans les autres contrées, depuis que, par sa manière de penser et d'écrire (ou, pour mieux dire, de ne pas penser et de copier), l'Europe est devenue une province française. Or ce système, bon et excellent dans beaucoup d'accessoires (c'est-à-dire, toutes les fois que ses partisans préfèrent le bon sens et les enseignements de l'expérience à la logique), ce système est radicalement faux et vicieux quant aux principes; et sous prétexte de liberté, c'est une doctrine de servitude et de tyrannie. Que l'Amérique Septentrionale le dise : là une oligarchie de blancs exerce la plus indigne et la plus exécrable tyrannie sur deux millions de nègres ravis à leurs foyers, ou sur la race infortunée qui, par une antique domination, possédait le pays avant que de féroces et hypocrites étrangers leur ravissent la terre de leurs aïeux, et leur accordassent à peine la vie [1]. Et il y a en Europe des hommes qui osent appeler *démocratie* ce cruel et abominable despotisme? On dira sans doute que les dominateurs fraternisent entre eux en vertu d'une excellente constitution : mais les barons du moyen-âge étaient également libres entre eux; et si les millions de serfs qui arrosaient de leurs sueurs les terres de leurs tyrans, ne méritaient pas d'être comptés au nombre des hommes, on

1 Le recensement des Etats-Unis de 1810 porte le nombre des esclaves à 1,191,364; celui de 1820 à 1,538,118; un des derniers à 2,011,320. Les Indiens indigènes répandus sur tout le territoire de l'union étaient en 1830 au nombre de 313,130, unique reste de ses immenses populations, qui habitaient anciennement entre les gorges de la Colombie, les lacs du Canada et l'Atlantique.

pourrait parler plus favorablement de la *démocratie féodale* (29). L'autre système de liberté est quelque peu plus ancien que celui-ci : antérieur par ses principes au christianisme lui-même, il remonte jusqu'aux origines du genre humain. Son modèle le plus antique, c'est le patriarchat; gouvernement grossier, à la vérité, et propre seulement à une société naissante, mais parfait dans son genre, et contenant dans sa simple organisation, où le multiple et le varié étaient mis en harmonie avec l'un, tous les germes de l'autorité et de la liberté, destinés à se développer plus tard et à enfanter la civilisation future. Nous trouvons cette sorte de gouvernement dans les sociétés les plus anciennes : la Genèse nous la montre, non-seulement dans la race élue, mais chez beaucoup de populations arabico-syriennes de la même époque. Les peuples barbares, dont la rustique félicité excitait l'envie des écrivains de la Grèce et du Latium, et fournissait un thême fécond à leur éloquence, comme les Scythes et les Germains, vécurent longtemps heureux et libres sous un pareil gouvernement. Aujourd'hui même, on trouve encore dans quelques parties du monde des traces de cette manière de vivre primordiale ; traces effacées, il est vrai, par la barbarie et par la superstition, comme, par exemple, chez les Bédouins de l'Arabie. Chez eux, la servitude, quoique légitimée par l'Alcoran, est cependant très-douce, et telle, que tout nègre préférerait cent fois la domination du pire de tous les hommes chez les nomades pasteurs du désert, à celle d'un puritain bigot des Etats-Unis. Le gouvernement des Hébreux, sorti du patriarchat et l'un des plus parfaits entre les organisations civiles de l'antiquité, nous offre une image ducours politique qu'auraient eu les nations, si un instinct funeste ne les avait égarées hors du droit chemin. Mais les fruits du mal antique prédominaient; et les Israélites, qui furent les plus libres d'entre tous les peuples de leur temps, durent ce privilége aux bienfaits extraordinaires de la Provi-

dence, qui voulut, au milieu de l'aveuglement et de l'esclavage universel, conserver dans leur sein la notion intacte du vrai et les droits primitifs du genre humain. Le gouvernement mosaïque, qui fut le développement et le passage du patriarchat domestique à l'organisation nationale, représenta *l'organisation civile et fraternelle des tribus, sous le domaine absolu de l'Idée;* modèle d'un état, petit, il est vrai, mais parfait. Chez les païens, les tribus ne furent pas dans l'origine harmoniées par la sagesse, mais agglomérées par la force; leurs institutions eurent pour origine l'esclavage et la conquête. Les institutions hébraïques, au contraire, commencèrent par le rachat, auquel s'adjoignirent plus tard la conquête et le servage, quand le peuple élu, se dépouillant lui-même de ses priviléges, et se dépossédant du trésor de la vérité, mérita de perdre avec elle ses droits comme nation. Après la conquête et avec le concours d'autres causes, naquit le système des castes, qui régna en Orient. Or, comme l'état civil d'un peuple tient à sa manière de penser, et que la politique est une dépendance de la philosophie et de la religion, la première altération de la société humaine, et l'institution des castes correspond à l'émanatisme, qui fut la première corruption des antiques croyances. Et comme de l'émanatisme sortit le panthéisme pur, par l'action du sacerdoce, ainsi au despotisme d'une caste se substitua souvent celui d'un homme, que nous voyons encore de nos jours dans beaucoup de contrées. C'est se tromper pourtant que de croire la monarchie despotique universelle chez les peuples du Levant, dans le monde antique, car ses monuments démontrent qu'elle est d'une origine beaucoup plus récente. Mais le germe des institutions libres, étouffé en Asie par les castes ou par les princes, se conserva chez les peuples barbares : quelques-uns de ces peuples, en se disciplinant, développèrent le germe et lui donnèrent une forme civilisée. Tels furent principalement les Eolo-Doriens, pères de la vraie

liberté grecque, et les Etrusques (semi-pélasgiques d'origine [1], et pour cela appartenant à la branche hellénique); d'eux sortit la civilisation latine. Mais la notion d'une véritable civilisation, qui doit être *le règne organisé de la liberté et de la fraternité, sous le domaine absolu de l'Idée,* ne pouvait surgir parmi les hommes qu'à l'aide d'une nouvelle révélation. Le christianisme commença à exécuter son dessein dans la société ecclésiastique, où l'autorité et la liberté, *res olim dissociabiles,* se tempérèrent mutuellement avec une parfaite harmonie; où la plus ample variété est réduite à la plus pure unité; où la liberté ne peut devenir licence, ni l'autorité despotisme. Il l'introduisit ensuite dans les sociétés civiles, autant que les restes de la barbarie le comportaient (30). Pour remédier à quelques défauts accidentels, la réforme arracha ce superbe édifice de la moitié de l'Europe : elle voulut rendre les hommes libres et égaux, en les soustrayant à l'empire idéal, en assujétissant la raison aux sens, l'Eglise aux fidèles, l'état aux particuliers, et les oracles de la révélation aux caprices de l'individu. Elle voulut les rendre libres, elle les fit au contraire doublement esclaves : esclaves sous les formes menteuses d'une liberté qui cachait l'anarchie légale et la tyrannie des peuples; esclaves sous les trompeuses apparences d'une autorité paternelle qui couvrait le despotisme

1 J'exposerai dans le second livre les raisons qui doivent faire regarder comme probable que l'antique nation étrusque, qui reconnaissait Tagès pour son législateur, était un mélange de Rasena ou Rasenniens, et de Tyrrhéniens, c'est-à-dire, de Rhètes et de peuples pélasgiques; et c'est ainsi que se concilient l'opinion de Denys d'Halicarnasse avec celle d'Hellanicus et d'Hérodote, et les traditions des anciens avec les conjectures de Gébelin, de Fréret, de Muller, de Niebuhr, de Zoega et des autres illustres modernes. Cette assertion conciliatrice n'est point étrangère au sentiment de Heyne et de Creuzer (*Comm. soc. reg. Gotting.*, ad. an. 1772, pars 2, p. 36-40; *Relig. de l'antiq. trad. par Guigniaut*, Paris, 1829, tom. XI, part. 1, p. 396). Du reste, que les Rasena fussent celtes ou germains, comme ils étaient indo-germains, ils appartenaient également au tronc pélasgique.

légal et la tyrannie des princes. Charles-Quint et Henri VIII, les Hussites de Bohême et les paysans de Suède commencèrent cette nouvelle ère de civilisation apparente, qui n'est point encore finie de nos jours. D'un côté, les institutions libres, qui, durant le moyen-âge, avaient créé et protégé la civilisation renaissante, furent détruites ; d'un autre côté, on vit commencer la succession des rébellions violentes et sanguinaires. Aujourd'hui encore, l'Europe est divisée en deux camps opposés, et alternativement ravagée par les despotes et par les démagogues ; au lieu de se combattre et de se maudire, ils devraient se serrer la main et se donner le baiser de paix, car ils sont les enfants du même père. Les doctrines correspondent aux effets. Hobbes et Spinosa, Milton, Sidney et Locke rédigèrent en arts ces funestes exemples ; ils écrivirent la théorie de la licence d'un seul ou de tous, ils enfantèrent une race nombreuse qui n'a point encore cessé de vivre. Si ce n'est que la fausse politique en règne aujourd'hui, étant réduite en libelles et en petits articles, sanglotant sans fin dans les feuilles volantes des journaux, a cessé d'être formidable ; car on peut regarder les lettres comme mortes, quand elles consentent à s'amoindrir, à se morceler et se tailler en pièces de leurs propres mains. Les gazettes et les journaux qui viennent prendre la place des livres, en s'écartant du but qui rend leur office profitable, sont le signe de la mort, le testament, ou, pour mieux dire, l'acte mortuaire et les funérailles de la science.

Quoique au premier abord la licence et le despotisme paraissent opposés et même ennemis, il faut pourtant les regarder comme des doctrines sœurs, nées sur la même tige, développées sous le même ciel. Malgré quelques différences accidentelles, un seul principe les informe, c'est-à-dire, *l'expulsion de l'Idée du sein de la société humaine ;* ce qui est un sensualisme politique, né du sensualisme spéculatif. Car chacune de ces deux théories place le principe du droit

dans la force, soit que celle-ci consiste dans les armées, soit qu'elle se trouve dans les multitudes. Aussi l'égarement de la politique correspond à celui des autres choses; car c'est le caractère particulier de la civilisation moderne de fleurir et de grandir en ce qui regarde le corps, de diminuer et de languir en ce qui regarde l'esprit. Progrès matériels, pertes morales, telle est la vie de l'Europe depuis trois siècles. En fait d'idées le XIX[e] siècle est beaucoup plus barbare que la seconde partie du moyen-âge. Il est vrai que l'on voyait subsister alors l'organisation féodale, reste d'une orgueilleuse et sauvage conquête, mais côte à côte avec elle germaient en Europe les éléments de la liberté : les institutions doriques renaissaient par les soins de l'Eglise, dans l'aristocratie élective des communes et des diètes. Les diverses provinces convergeaient vers un centre sans perdre leur physionomie propre; l'unité, la variété se fondaient ensemble. Le génie national de chaque peuple prenait racine, pendant que l'unité cosmopolite était fondée, et le genre humain ressuscitait après une mort de quarante siècles. Cette grande unité organisatrice était la foi catholique, qui seule réunissant les âmes d'une manière stable et efficace, mérite aussi, seule, le nom de religion. L'unité religieuse enfantait et maintenait l'unité morale, car il est impossible que la loi soit unique quand on n'adore pas un seul législateur. Il y avait peu de littérateurs, mais ils étaient éminents : il n'y a point un seul philosophe moderne qui, à tout prendre, égale saint Thomas; il n'y a point de poète ou d'écrivain qui approche d'Allighieri. Celui-ci est unique dans les temps modernes, il s'élève au-dessus de tous par l'immensité de son travail et de son génie : premier par le temps comme par le mérite, si l'on veut trouver à qui le comparer, il faudra remonter peut-être jusqu'à Valmiki [1] et à Homère. Valmiki

1 En considérant Valmiki comme l'Homère de l'Orient, je suis l'opinion

et Homère d'un côté, Dante de l'autre, apparaissent dans les lettres humaines comme les chefs et les guides de deux civilisations, dont l'une se rattache à la révélation primitive, et l'autre à la rénovation évangélique. Mais les deux premiers ne possédaient que quelques débris de la vérité antique, quoique l'un vécut probablement dans la splendeur du panthéisme brahmanique, et l'autre au temps où florissaient le riche polythéisme et le génie héroïque des Hellènes. Le

commune et la plus probable des indianistes, qui tiennent le Ramayana pour la plus ancienne épopée de l'Inde. Le sentiment de Polier, qui place auparavant le Markanda ou Markandéya (le douzième des Pouranas, selon le catalogue de Jones, et le septième dans la table de Wilson), ce sentiment n'a aucun fondement. L'antériorité du Mahabharata pourrait paraître plus plausible; mais outre les autorités qui lui sont contraires, elle est combattue par deux arguments qui, réunis, me paraissent péremptoires; l'un déduit du thème, l'autre de l'auteur des deux poèmes. Le sujet du Ramayana est le septième avatar (incarnation) de Vichnou dans la personne de Sri-Rama, tandis que celui de l'autre épopée est le huitième avatar du même Dieu dans la personne de Krichna, et présuppose la fable du premier poème; et même, selon Polier, il contient quelques allusions au poème lui-même. Heeren, qui touche cet argument, paraît embarrassé de la tradition des Panditis, qui fait la composition de ce poème antérieure de cent cinq ans au Kalijouga (qui est l'âge actuel), et il l'attribue à Vyasa, personnage fabuleux (*De la polit. et du comm. des peupl. de l'antiq. trad. par Suckau*, Paris, 1831, tom. III, p. 215). Mais comment n'a-t-il pas remarqué que si l'on tient Vyasa pour contemporain de la célèbre guerre des Kourous et des Pandous, qu'il a chantée, Valmiki se donne lui-même comme contemporain et comme acteur dans l'histoire de Rama (*ibid.*, p. 199), histoire sans doute antérieure à celle de l'autre poème? Que si la fable donne à Vyasa une antiquité absurde, elle fait Valmiki plus ancien encore; car Vyasa est le troisième avatar de Brahma, arrivé pendant le Douaparaïouga (troisième âge), et Valmiki est le second avatar de la même divinité, qui arriva dans le second âge divin, c'est-à-dire, dans le Trétaïouga (CREUZER, *Religions de l'antiq. par Guigniaut*, Paris, 1825, tom. I, part. 1, p. 231-234). Un argument plus fort encore contre l'antériorité du Ramayana, et passé sous silence par Heeren, ce serait l'opinion qui attribue à Vyasa la compilation des Védas; j'aurai peut-être occasion d'en parler dans le second livre. Cette remarque suffit ici pour justifier la priorité chronologique que j'attribue à Valmiki, dans la poésie épique de l'Orient.

poète catholique au contraire jouissait de la vérité restaurée dans toute sa plénitude, il puisait à la source et non aux ruisseaux; aussi dépassa-t-il les deux grands poètes de la civilisation païenne, d'autant que le Pentateuque et l'Evangile l'emportent sur la Théogonie et les Védas. Que dirai-je de l'érudition? L'infatigable Pétrarque dont on ne vante que les amours, a fait plus pour les lettres classiques que dix savants de notre époque, si l'on tient compte de la différence des moyens et du temps. Que dirai-je des arts dont les prodiges appartiennent à cette époque que ferment Michel-Ange et Raphaël? Et même parmi les modernes, ceux qui se sont assis à la première place entre les hommes de génie et les poètes, Malebranche, Leibniz, Vico, l'Arioste, Shakspeare, et les grands poètes espagnols, empruntèrent au moyen-âge les doctrines, les images, les sentiments qui forment l'admirable contexture de leurs chants et de leurs systèmes. L'unique science dont l'âge moderne puisse se glorifier comme d'une invention qui lui appartienne, c'est celle des faits, science noble et importante, mais qui seule ne suffit pas, spécialement dans les matières philosophiques où la vérité des faits dépend de celle des principes; tandis que la connaissance des principes peut subsister sans celle des faits, comme on le voit par la philosophie du moyen-âge qui était une véritable science, quoique notablement défectueuse dans la partie expérimentale. La psychologie moderne, au contraire, riche de très-précieuses observations et d'analyses, ne peut s'attribuer qu'improprement le titre de discipline scientifique. Il en faut dire autant de la politique : dans cette science, l'âge moderne a fait des recherches très-importantes pour la spéculation et pour la pratique : l'équilibre des pouvoirs civils, la raison multiple des lois, l'enchaînement judiciaire, ont été conduits en théorie et en pratique à un éminent degré de perfection; on a créé dans l'économie politique une science nouvelle qui progresse tous les jours

avec l'agriculture, l'industrie, la mécanique, le commerce et les échanges. Mais toutes ces conditions ne suffisent pas à la félicité d'un peuple, à moins qu'elles ne soient couronnées par la morale, sagesse religieuse et civile, d'où proviennent la vertu privée et la vertu publique, la grandeur morale et l'héroïsme. Ce n'est point assez pour la véritable science qui ne règne pas par le grand nombre des accessoires, si elle n'est fondée sur une solide spéculation. Que dirai-je de plus? Même dans la politique d'expérience et d'action, ce qu'il y a de meilleur aujourd'hui a sa racine dans les temps anciens, car si les esprits insensés et fous vont à la recherche d'une vaine fumée et forgent de capricieuses utopies, les génies mâles et solides qui savent qu'il est impossible de bâtir en l'air, et que tout gouvernement durable doit naître des conditions préexistantes, s'efforcent d'améliorer, d'introduire et de consolider cette organisation de gouvernement civil qui concilie les usages avec les espérances, et l'héritage du passé avec les conquêtes de l'avenir. Tel est le but des hommes d'étude qui travaillent pour leur patrie, et non pour le monde lunaire : telle est la fin des organisateurs pacifiques et sages des nations. Mais cela prouve que les véritables progrès de l'âge moderne consistent substantiellement dans le développement successif des germes formés dans les temps antérieurs, tant sont intimes et profonds les liens du siècle présent avec les années écoulées, et notamment avec le moyen-âge.

Notre culture civile est un édifice dont la base est la civilisation de ces temps, que l'on nomme barbares et qui l'étaient en effet pour bien des parties, mais qui contenaient toutefois les germes de la civilisation chrétienne. L'état civilisé d'un siècle naît de celui du siècle précédent, se fonde sur lui, y prend son point de départ ; mais le cours des choses humaines est sujet à bien des égarements et des erreurs qu'il est impossible de redresser, si l'on ne rentre dans le droit

chemin. A celui qui est sur la bonne voie, il suffit d'aller en avant; mais pour ceux qui en sont sortis, il faut reculer avant de faire du progrès. Depuis trois ou quatre siècles, la civilisation a fait d'un côté d'immenses acquisitions, et de l'autre, de prodigieuses pertes; tellement que la perte l'emporta sur le gain. On accrut la connaissance des faits, mais les idées s'obscurcirent; les aises et les richesses augmentèrent, mais les actions vertueuses disparurent; l'administration de la chose publique s'améliora, mais la liberté, l'indépendance cessèrent d'exister, et quand elles ressuscitèrent, elles furent souillées par l'anarchie et par le sang : là où la monarchie survécut elle devint despotique; les sciences physiques et mathématiques furent florissantes, la philosophie fut altérée ou négligée; les arts industriels et commerciaux prospérèrent, pendant que la religion fut divisée d'abord par l'hérésie ou par le schisme, puis étouffée dans beaucoup d'âmes par l'incrédulité; en résumé, autant les biens du corps furent cultivés, et accrurent leurs profits et leurs avantages, autant furent négligés ceux qui tendent à perfectionner et à civiliser les esprits. Quel est l'homme sage qui ne reconnaisse la nécessité de remédier à un tel désordre, en remontant avec prudence vers les siècles écoulés? En effet, la civilisation a ses traditions et ses souvenirs, comme la langue, l'histoire, la religion, la science. Je n'hésite donc point à affirmer que *le véritable progrès moderne consiste à renouveler et à améliorer l'ordre idéal du moyen-âge, en le dégageant de la barbarie qui le gâtait, et en le complétant par les additions successives, obtenues ou possibles à obtenir dans le cercle des faits sensibles.* Cela me paraît plus utile et plus profitable, que de parler beaucoup de l'avenir, et d'un certain idéal dont quelques sectes discourent avec prolixité, sans savoir aucunement ni le circonscrire, ni le définir. Le fait est que tous ceux qui veulent être assurés de toucher le but, doivent mesurer leur coup et ne point tirer en l'air ou au hasard; et que laissant de côté cette partie de l'avenir que

les cieux nous cachent dans leurs impénétrables secrets, nous hommes, nous devons travailler sur des choses connues, c'est-à-dire sur le passé, dans lequel sont renfermés, comme dans leur germe, les évènements futurs, qui dépendent de nous. *Développer les puissances du passé, pour en faire sortir un avenir meilleur,* voilà la seule chose qu'il soit donné à notre science d'exécuter : tout autre projet n'est qu'une orgueilleuse démence. Il ne s'agit point ici de faire revivre les choses véritablement mortes ; car ce serait là une folie d'un autre genre ; mais seulement de développer les germes vivants, et d'empêcher que la zizanie ne les étouffe. A parler proprement, l'homme est aussi impuissant à ressusciter qu'à créer ; mais s'il est sage, il peut et il doit faire produire les forces vivantes, qu'une génération en délire avait cherché à détruire ; ces forces sont d'autant plus fécondes et promettent d'autant plus d'heureux succès à ceux qui les cultivent, qu'elles ont mieux résisté à ceux qui ont mis tout en œuvre pour les suffoquer. Et qui oserait affirmer que la liberté et la religion de nos ancêtres soient mortes ? Voici que, malgré les efforts des incrédules du dernier siècle, malgré la conjuration la plus formidable que l'enfer ait jamais ourdie contre le ciel, les incrédules de notre siècle conservent un instinct de christianisme, et souvent ceux qui ne croient pas, se prennent à désirer de croire ; germe heureux qui portera ses fruits aussitôt que les études sérieuses ressusciteront, et que les sciences spéculatives seront rachetées de leur honte présente. Voici que les sectes hétérodoxes sont agitées d'un mouvement catholique, visible même pour les moins clair-voyants ; de telle sorte que le schisme et l'hérésie n'ont aujourd'hui d'autre défense que le despotisme de quelques princes, et l'apathie religieuse du frivole vulgaire. Sans la tyrannie et l'incrédulité, l'hétérodoxie chrétienne ne saurait vivre : toute nation sera catholique, aussitôt qu'elle deviendra libre et chrétienne. Croyez-vous qu'en Russie, le saint synode maintiendrait longtemps la malheu-

reuse scission introduite par les despotes moscovites, sans la volonté impérieuse d'un maître cruel et violent? Ou bien que l'épiscopat anglican s'obstinerait à répudier son chef légitime, s'il ne faisait partie d'une oligarchie politique, agrandie et enrichie des dépouilles de la religion? Voici que le souvenir et le regret des anciennes institutions libres agitent les peuples de l'Europe, et là où ce désir n'est pas satisfait, ils troublent le sommeil de leurs ennemis. Les plus formidables de ces ennemis ne sont pas les gouvernements et les princes qui, par mauvais esprit ou par peur, les détestent, mais ce sont ceux qui aspirant à une liberté et à un bonheur chimériques, veulent créer des institutions tout-à-fait nouvelles, au lieu de restaurer et de perfectionner les anciennes; ceux qui dans leurs paroles, et dans leurs entreprises de réformes civiles, s'inspirent de Luther et de la populace des philosophes. Ces hommes veulent être novateurs et non rénovateurs, et ils ne savent pas qu'aucune institution ne peut jeter de solides et profondes racines, si elle ne se trouve engrenée dans l'organisation précédente, et soutenue, fortifiée du moins en partie par la coutume. Personne n'ignore combien prompte a été la fin des républiques d'Angleterre et de France, du protectorat, du directoire, du consulat, de l'empire, et de ces misérables parodies démocratiques qui bouleversèrent et déshonorèrent l'Italie, la Belgique et la Hollande, sous la domination française. Au contraire, les assemblées représentatives qui, sous le nom de parlements, d'états, de cours, de conseils, d'assises, de diètes, étaient presque universelles dans la chrétienté du moyen-âge, et s'accordaient avec le pouvoir royal, ces assemblées purent revivre dans la Grande-Bretagne, en France, chez les Belges, les Hollandais, les Portugais, les Espagnols, dans quelques parties de la Germanie, et donner preuve, ou du moins espérance de vie. Je dis espérance et non pas certitude, parce qu'elles sont précisément menacées par les démagogues; tant il est vrai que les fauteurs de la

fausse liberté sont les plus grands ennemis de la véritable. Je conclus donc qu'en politique (et il faut en dire autant de la philosophie et de la religion), c'est bâtir en l'air, que de ne pas édifier prudemment sur les bases du moyen-âge. Sans cette pierre angulaire, on peut démolir ou fournir matière à de prochaines démolitions, mais on ne peut rien faire qui ait quelque chose de solide ou de grand ; car sans stabilité, il n'y a pas de vraie grandeur.

Ce principe se rattache à un autre plus large et plus absolu, exprimé par Machiavel 1, qui cependant ne paraît pas en avoir exactement mesuré la grandeur, l'universalité et l'efficacité, car il en fait usage d'une manière étroite et restreinte. Telle est cette maxime : *Si l'on veut qu'une secte ou une république vive longtemps, il est nécessaire de la ramener vers son principe*. Ce qui revient à dire que *le progrès idéal vers l'unité et la perfection finales, est un retour vers l'unité et la perfection primitives*. Telle est la formule chrétienne, qui est la seule véritable. Nous devons remonter vers le moyen-âge en ce qui regarde l'Idée, parce que le moyen-âge fut essentiellement idéal ; il est le principe d'où part la civilisation moderne. Je supplie le lecteur bienveillant de remarquer attentivement ce que je dis, parce qu'en exhortant mes contemporains à remonter vers le moyen-âge, je ne voudrais point être accusé de les inviter à retourner à la barbarie ; je ne voudrais pas qu'il fût cru que je désire le rétablissement des bûchers, des tortures, des duels, de la féodalité (pas plus que celui des astrologues, des ogives, des *quodlibet*), ou des autres grossièretés, niaiseries ou atrocités qui souillèrent ou effrayèrent le monde, et qui, par la grâce de Dieu, sont mortes et enterrées : un tel vœu, une telle tentative, on ne pourrait se dispenser de la nommer impie et horrible, que parce qu'elle est désormais ridicule ; j'ai fait ailleurs sur ce

1 *Disc. sulla pr. dec.*, III, 1.

sujet une profession de foi nette et précise. Le moyen-âge fut tout à la fois barbare et chrétien. La barbarie, qui dérive de la prédominance des sens [1], est en elle-même un élément négatif, et consiste dans le défaut de culture civile. A côté de ce défaut, des maux, des ténèbres, des calamités qui en naquirent, poussèrent dans le cours du moyen-âge les germes d'une civilisation merveilleuse, essentiellement chrétienne, enrichie même par les restes de la civilisation et de la politesse antiques. Mais cette plante était jeune, ses fleurs fermées encore ou commençant à s'épanouir à peine; la saison était pleine de riches espérances, favorable à la culture; elle souriait par ses fruits tendres et prématurés, qui promettaient une prompte et abondante récolte. L'aphorisme rapporté plus haut se réduit donc à dire que le progrès moderne doit être *le développement de la civilisation contenue en puissance dans les institutions du moyen-âge*. Or le développement d'une puissance en diminue la privation au fur et à mesure que croît l'actualité de sa forme, s'il m'est permis d'employer l'idiome nerveux et précis du philosophe de Stagyre. En développant les germes positifs et chrétiens du moyen-âge, on ne risque donc aucunement de tomber dans la barbarie; car alors le monde n'avait de barbarie qu'autant qu'il manquait de développements à ces germes précieux. La barbarie de cet âge était toute païenne, transmise aux peuples chrétiens, partie par le polythéisme gréco-latin, partie, et plus encore, par la sauvage superstition des peuples du Nord. De la conquête de ces derniers naquirent les fiefs qui mirent en pièces la société, effacèrent l'unité nationale, et avec elle l'état pacifique des peuples, en excitant une guerre civile perpétuelle sous le nom de guerre étrangère; car il y avait autant d'états que de châteaux et de bourgs. Mais la société ecclésiastique, qui veillait au milieu de ces ruines avec son admirable struc-

1 *Teor. del sovran.*, not. 49, 50, p. 411, 412.

ture et sa forte unité, vainquit peu à peu la violence et l'anarchie féodale, en cultivant et en développant les éléments civils de l'autorité gouvernante et de la liberté nationale; ces éléments, réduits presque à rien, n'étaient point morts cependant, et ils survivaient dans les suzerains et dans les communes. Il n'y a plus besoin de prouver aujourd'hui que les papes et les évêques du moyen-âge, c'est-à-dire, la monarchie et l'aristocratie élective de l'Eglise, créèrent les peuples et les rois, et avec eux les nations modernes, dont la vie et la prospérité dépendent du concours amical du pouvoir et de la liberté, des nations et des princes. Ainsi les municipes ressuscitèrent; une fois relevés, ils s'étendirent en républiques, les républiques devinrent les cités et les provinces d'une seule patrie, les états furent organisés par l'autorité royale; le pouvoir des barons, transformé en pouvoir civil, se relia aux autres, et s'exerça sous une forme plus ou moins légitime dans les assemblées publiques, espèce de conciles de la nation. Si cette marche ne se réalisa pas partout où elle le devait, si elle manqua surtout en Italie, où les républiques se transformèrent en démocraties turbulentes ou en petites principautés despotiques, au lieu de se réunir sous une monarchie civile et nationale, cela doit être attribué à la puissance impériale, qui fut un hors-d'œuvre dans les organisations civiles du moyen-âge, et la cause principale de leur affaiblissement. De là naquirent l'hétérodoxie et les schismes dans le XVIe siècle, et les promesses menteuses de la société moderne. Depuis son origine, l'empire fut injuste et funeste, et quoiqu'il soit aujourd'hui de mode de célébrer l'œuvre de César et la révolution qu'il opéra, comme honnête et salutaire, comme ayant détruit une oligarchie tyrannique et égalisé le sort des citoyens, pour moi, je fais profession de croire le contraire, je crois, avec les meilleurs anciens, et avec notre Machiavel en particulier [1], que César

1 *Disc.* I, 10.

a été le parricide de la patrie, et un des hommes les plus funestes à la liberté et à la félicité des nations. Le patriciat romain, au temps de Sylla et de Pompée, était certainement corrompu; mais il y avait plus de corruption encore dans le peuple libre, et si l'aristocratie était mauvaise, l'empire fut détestable. Sous les empereurs, l'esclavage, qui était la honte et la plaie de la liberté antique, s'accrut au lieu de disparaître; les empereurs favorisèrent et augmentèrent la corruption des patriciens, ils n'étouffèrent que la vertu. Quand on juge comme aujourd'hui de la bonté des actions par leur succès, il est facile de justifier l'ambition de César, et de le célébrer comme un grand homme, parce qu'il fut un usurpateur heureux et un tyran aimable. Mais celui qui répudie ce fatalisme absurde et vil, celui qui croit que la Providence laisse le mal à la volonté des hommes, quoique par des voies inconnues elle dirige le mal vers le bien, celui-là ne regardera jamais comme légitimes l'usurpation et la violence, parce que les institutions civiles ont besoin de réforme. Il est difficile, impossible peut-être pour nous, qui sommes éloignés de tant de siècles, de déterminer jusqu'à quel point l'antique constitution romaine était susceptible de réforme; mais il est certain que sa destruction et la substitution d'un empire violent, despotique, sans mode stable de succession, fut un déplorable parti, car il accrut la dissolution morale et ouvrit les voies à la domination des barbares. Et voyez quelle différence il y a entre le devoir des hommes et les conseils de la Providence. Si César avait prévu que la nouvelle souveraineté devait causer avec le temps la ruine de la patrie, en donnant l'empire en proie à ses ennemis, et que toutefois il eût persévéré dans ses ambitieux desseins, César serait un monstre; tandis que l'invasion des barbares, d'où naquit la civilisation moderne, se développe à point nommé, de la manière dont la Providence en a permis les douloureuses révolutions qui ruinèrent de fond en comble la puis-

sance latine. Mais ce sont là des matières qui exigeraient une longue discussion hors de propos ici : j'aurai peut-être ailleurs occasion de montrer que si ma manière de voir sur les maux de l'empire n'est point d'accord avec l'opinion la plus répandue, je n'ai point été déterminé à l'adopter, selon l'usage actuel, par de frivoles considérations et de vagues généralités, mais par l'intime et la véritable raison des faits. Quelle que soit d'ailleurs la façon de penser touchant l'empire païen, il est hors de doute que l'empire chrétien, fondé par Charlemagne, fut la véritable cause qui empêcha l'union de l'Italie et des autres nations; car l'unité nationale et universelle ne devait point être la fille des héritiers de César, mais du successeur de Pierre; elle ne devait pas l'être d'un prince armé et belliqueux, mais d'un pontife sans armes et pacificateur; d'une institution d'origine païenne, mais du sacerdoce catholique. C'est au souverain pontife romain qu'il appartenait de créer les sociétés modernes, et non à un barbare couronné; car deux puissances diverses, suprêmes et rivales doivent s'embarrasser et se nuire, au lieu de s'aider dans cette œuvre pieuse. Aussi, si les pontifes n'eurent pas le bonheur de l'accomplir, si quelquefois ils errèrent en appelant en Italie les Français et les Allemands, ou en transportant leur siége en France, ou encore en favorisant dans la patrie commune les influences étrangères, cela doit être attribué beaucoup moins à l'avilissement des hommes ou aux misères des temps, qu'à la lutte de l'aigle impérial avec le suprême pouvoir des clefs. L'organisation civile du moyen-âge, je le répète, fut essentiellement chrétienne. Or qu'est-ce que la civilisation chrétienne, sinon un retour vers la civilisation primitive? L'Homme-Dieu vint accomplir ce que les grands hommes de l'antiquité profane avaient désiré et tenté de faire. Car les philosophes les plus éminents du paganisme, les législateurs, les chefs de sectes les plus illustres, comme Boudha, Zoroastre, Laotseu, Confucius, Quetzalcohuatl, Ægi-

mius, Minos, Zalmolxis, Lycurgue, Tagès, Numa, Pythagore, Architas, Parménide, Empédocle, Platon, les Alexandrins, ou bien déclarèrent expressément ne vouloir être autre chose que restaurateurs, ou bien le montrèrent en effet par leurs œuvres; tant il est vrai que ces hommes éminents étaient persuadés que l'état parfait était l'état primitif. Si par excellence de génie ils eurent un sentiment confus de ce qui était opportun, Dieu seul sait et peut dans tous les temps atteindre le but, et ramener complètement les choses vers leurs véritables principes; car c'est un privilége de la sagesse créatrice de pouvoir renouveler ses créatures. Mais la sagesse humaine eut au moins le pressentiment et le désir du bien; car dans toute l'antiquité on ne trouve pas peut-être un seul homme de valeur qui ait prétendu perfectionner les doctrines et les institutions en détruisant et en innovant d'une manière absolue, comme le plus mesquin politique de Paris croit pouvoir et savoir le faire admirablement. Cette belle idée était une invention réservée à la sagesse moderne.

On ne peut corriger une erreur sans en connaître le caractère et l'essence cachée. La fausse politique créée au XVI[e] siècle naquit du mauvais procédé rationnel que Luther introduisit dans la religion, et Descartes dans la philosophie. Ce procédé enfanta le sensualisme, le rationalisme psychologique et le panthéisme dans les sciences spéculatives, comme en religion il donna naissance au rationalisme théologique, c'est-à-dire, à une incrédulité absolue, et dans la vie civile, aux doctrines de la liberté licencieuse et du despotisme monarchique. La première de ces opinions politiques est un sensualisme social, qui place le droit dans le plus grand nombre, ou autant dire dans la force; la seconde est une espèce de rationalisme pratique, qui place le pouvoir suprême dans la raison individuelle, c'est-à-dire, dans la volonté et le caprice d'un individu. Elles s'accordent l'une et l'autre à mettre dans l'homme le

principe et la règle de l'autorité publique, des lois et des droits, au lieu de la faire reposer sur un objet absolu et immuable; d'où il suit que, sous ce rapport, elles sont les corollaires légitimes du psychologisme. Et quoique au premier abord elles paraissent en opposition comme le sensualisme et le rationalisme psychologique, toutefois elles s'accordent en réalité comme les deux systèmes spéculatifs : car de même que la sensibilité et la raison subjective de l'homme se ressemblent par le manque de valeur objective, la souveraineté absolu d'un seul et celle de la multitude s'accordent en ce qu'elles dérivent de la volonté humaine, et en ce qu'elles écartent toute autorité supérieure. Dans les deux cas, le pouvoir est toujours subjectif et arbitraire, et par conséquent violent et capricieux : car la licence et la tyrannie, l'anarchie et le gouvernement despotique sont deux faces du même monstre. D'où il résulte que l'empire absolu d'un seul est le plus souvent sans ordre et sans stabilité, comme celui de la multitude ; et les déportements d'un peuple furieux et déchaîné sont cruels et terribles comme ceux des rois. « Un prince, » dit admirablement Machiavel, « qui peut faire ce qu'il veut, » est fou; un peuple qui peut faire ce qu'il veut, n'est pas » sage [1]. » Aussi, il n'y a entre le despotisme et la licence, que des différences accidentelles. Les théories contraires en apparence de Rousseau et de Hobbes, de Locke et de Spinosa, partent, en rigueur de logique, d'un seul principe, et arrivent fatalement aux mêmes conséquences.

En parlant de la philosophie en général, nous avons fait remarquer que le seul moyen possible d'en opérer la réforme consiste à rétablir l'Idée, en lui attribuant cette suprématie, qui lui convient dans les doctrines. Tel est le but que nos contemporains devraient se proposer, s'ils ne veulent se contenter de continuer pauvrement l'œuvre des deux derniers

1 *Disc.* I, 58.

siècles, en mettant la gloire de réformateurs ingénieux et libres, après celle de copistes serviles et médiocres. L'Eclectisme, que quelques-uns conseillent imprudemment à notre époque, serait sa mort aussi bien que celle de l'ordre politique et de toute autre science spéculative et pratique. Or, pour obtenir cette restauration idéale, il faut élever la science au-dessus des minuties dans lesquelles elle est emprisonnée, il faut en réorganiser les fondements, c'est-à-dire, les premiers et suprêmes principes d'où elle est partie. Les principes relatifs et dérivés, les applications, les petites particularités n'ont d'importance que dans une faculté, comme celle qui, se dirigeant vers la pratique, est tout à la fois une science et un art ; mais elles ne servent et ne prouvent qu'autant qu'elles sont appuyées sur une base plus solide. Le premier et l'unique principe absolu, le seul principe qui soit tel en tout point, c'est l'Idée ; aussi l'*idéalité* des nations doit-elle être le but suprême des sciences civiles, comme l'idéalité de la connaissance est le but de la philosophie de spéculation. Je dis l'idéalité et non pas la moralité, car celle-ci n'est qu'une partie et une dépendance de celle-là, et le mot même de moralité indique un simple rapport et une application de l'Absolu, non l'Absolu en lui-même, c'est-à-dire, l'Idée. L'idéalité d'un peuple embrasse la morale, la religion, les droits, les parties les plus hautes et les plus importantes de la politique : c'est là le principe d'où dérivent, pour les communautés comme pour les particuliers, toute vertu, toute stabilité, toute fleur de progrès civilisateurs, toute vraie force, toute grandeur réelle.

Les nations ne sont point de simples agrégations, mais des corps organisés, doués d'un centre vital, ni plus ni moins que les individus. L'âme d'un peuple consiste en deux éléments : l'un propre, subjectif, particulier, qui forme son génie national, sa personnalité politique, et se concrétise dans l'unité de gouvernement ; l'autre, commune, objective, universelle, de laquelle résulte l'humanité du peuple et son union avec

toute l'espèce. Dans l'ensemble des qualités accidentelles, par lesquelles une nation se distingue des autres, et d'où elle tire sa physionomie et sa valeur propre, réside le principe spécifique de la vie et du génie civil de cette nation : tandis que l'Idée, unique et commune à toute existence, en est l'élément universel. C'est le rapprochement du caractère national et de l'Idée, de la force particulière et de la force générale, et par conséquent, la proportion réciproque des deux éléments et l'harmonie totale qui en résulte, qui agrandissent les états, en augmentent la force, la noblesse, et en élèvent la gloire jusqu'aux cieux. L'Idée produit substantiellement le devoir et le droit, la morale et la religion, dont les déterminations extérieures et accidentelles proviennent du génie national. Plus l'Idée est pure, vive, splendide, plus elle exerce sur les esprits son paternel et pacifique empire, plus aussi l'organisation sociale et religieuse d'un peuple se rapproche de la perfection. Au contraire, le bien-être politique tombe en décadence, les états vont en déclinant, quand les spécialités nationales l'emportent sur l'unité idéale et l'altèrent, l'affaiblissent, lui causent des obstacles. Or, comme l'Idée ne se trouve pas complète en dehors du christianisme, d'où procède la supériorité des peuples chrétiens, la philosophie évangélique doit être considérée comme l'âme commune des nations et le fondement principal de leur civilisation.

La possession intuitive de l'Idée forme la raison de l'homme, et lui confère la prééminence et l'empire sur la nature terrestre. Les esprits libres et intelligents, participant à l'Etre par la voie de la connaissance et de la volonté, sont une ressemblance et une image de l'Etre, et peuvent en quelque sorte l'imiter dans ses œuvres. La nature est l'art de Dieu, comme l'art est la nature de l'homme. Entre les arts humains, il s'en trouve quelques-uns qui l'emportent sur les autres en noblesse et en excellence, parce que l'auteur s'y imite et s'y reproduit lui-même d'une certaine manière ; ainsi entre les

œuvres de la nature, l'esprit intelligent est la plus parfaite, parce qu'il est comme un portrait et une imitation de Dieu. La vertu créatrice dans laquelle l'intelligence et l'activité touchent à la cime de la perfection, est propre à l'Etre; mais l'homme y participe en un certain degré, parce que, comme cause seconde, il crée des actes et des formes, sous l'action et l'influence de la cause première. De là naît cette espèce de divinité que tous les peuples lui attribuent, et sur laquelle se fonde la parenté céleste de notre race; de là le mot de la Bible *Elohim*, exprimant, selon quelques-uns, une force intelligente et causatrice [1], est quelquefois commun à Dieu et aux hommes, tandis que le nom propre de l'Etre est le nom de *Jehovah*, qui signifie la pure, l'absolue, l'inexcogitable essence.

L'homme, presque Dieu de la nature, a le droit de la transformer par les œuvres de l'art, et il est investi d'une légitime souveraineté sur elle. Cette investiture, dont la Genèse nous a conservé la formule, et je dirai presque le diplôme et la charte originelle [2], vient de l'essence même des choses : le droit humain est une dérivation et une image du droit divin. Aussi, selon Amédée Fichte, le droit de propriété avec ses dépendances dérive de la faculté que l'homme a de transformer; ce qui est vrai en ce sens, que tout son pouvoir sur les choses naturelles procède de la faculté active et intelligente que

1 Jacques Gousset, dans son lexique hébraïque, croit que le mot *Elohim* signifie substance absolue (Lipsiæ; 1743, p. 70-71), ce qui emporterait l'idée de force absolue, car la force est la substance causante. Mais en ce cas le mot *Elohim* serait exclusif et incommunicable, ce qui n'est pas, comme le prouvent sa forme plurielle, sa construction fréquente avec le pluriel, et d'autres circonstances, sans parler de l'application qui s'en fait aux faux dieux et aux créatures. (*Gen.*, XX, 13; XXXV, 7. *Ex.*, XXII, 9, 28. *Jos.*, XXIV, 19. — 1 *Reg.*, XVII, 26, 36. 2 *Reg.*, VII, 23. *Ps.*, LVIII, V, ult.; LXXXII, 1, 6; CXXXVIII, 1. *Jer.*, X, 10, etc.) Du reste, touchant les différents usages de ce mot, on peut lire Gesenius, *Thesaurus philolog. crit. ling. hebr. et chald.*, Lipsiæ, 1829, t. I, p. 95-99.

2 *Gen.* I, 26, 28, 29, 39; II, 15, 16, 19, 20; IX, 1, 2, 3, 7.

Dieu communique à son image. De là dérive aussi le pouvoir dont jouit l'homme sur la vie des animaux, pour en user, et non pour en abuser ; de là on voit le peu de fondement de ce droit des bêtes, qui paraît avoir été admis par les Boudhistes, les Pythagoriciens et par les autres philosophes, et dont on trouve encore une trace dans le dogme de la métempsycose et dans la zoolâtrie antique ou barbare. Rêverie qui peut trouver quelque excuse dans le manque de lumière révélée de ces peuples, et mériter quelques éloges pour les sentiments qu'elle dénote. Il est en effet digne de remarque que le paganisme tomba dans les plus étranges et les plus déplorables excès, et que tandis que, d'une part, il niait souvent le droit de l'homme sur les animaux, en considérant ceux-ci comme d'une nature plus excellente, et comme dignes de respect et de culte, d'un autre côté, il admit le droit de l'homme sur l'homme lui-même, légitima la servitude, consacra la prostitution et toute espèce d'infamies, d'énormités, de violences, sanctifia enfin les sacrifices humains et les festins horribles des anthropophages, comme si l'homme était ou pouvait être la divinité de ceux qui sont avec lui en communauté d'origine, et qui ont la même nature. Au contraire, on peut dire avec vérité que l'homme est comme le Dieu des animaux, en tant qu'il leur donne avec lui-même quelque image et quelque ressemblance, qu'il les apprivoise et les fait participer en quelque manière à sa propre civilisation. Un ancien a cru que l'éléphant, animal rempli de sagacité et de noblesse, a une sorte de religion : ce qui a été répété par quelques modernes, mais comme une plaisanterie de bon goût dont on use quelquefois pour dérider le front des savants. Mais certes, si l'on disait que le roi des animaux, que le chien, que le cheval voient dans l'homme qui les abrite, les dresse, les soumet et leur commande, cette ombre de providence et de divinité que peut comprendre leur étroit instinct, la conjecture ne serait ni ridicule, ni contraire aux règles d'une sage induction.

B. Spinosa attaqua le droit, parce qu'il nia le devoir. Il donna le nom de droit à la force, comme il appela Dieu sa substance étendue et pensante, soumise aux lois d'un inexorable destin. Mais la force n'est pas plus un droit que l'étendue et la fatalité ne sont Dieu. L'homme a des droits, parce qu'il a des devoirs, et il a des devoirs envers ses frères, parce qu'il en a envers le père commun. Nos devoirs envers les hommes sont relatifs, nos devoirs envers Dieu sont absolus. Le devoir absolu emporte un droit absolu : le droit absolu de Dieu est donc le principe des devoirs et des droits des hommes, et conséquemment la base de la morale et de la politique. Le droit exige l'intelligence et l'activité libre dans celui qui le possède ; car, ne pouvant subsister, sans la notion d'une fin et sans le choix de moyens convenables pour l'obtenir, il demande un esprit apte à considérer le but, et une puissance capable d'y arriver ; il demande une volonté choisissant et déterminant la fin et les moyens entre le nombre infini des possibles qui se présentent à la connaissance. Sans le libre arbitre, il n'y a point de contingence ni d'élection ; et sans élection libre des moyens et de la fin, ce droit ne peut subsister. Par conséquent, l'Etre, comme Cause intelligente et libre des existences, possède le droit absolu, lequel est inséparable de la vertu créatrice, et n'est substantiellement autre chose que cette vertu elle-même. L'Etre peut disposer absolument des existences, parce qu'il en est l'auteur, et il en dispose, en les créant par un acte libre : le droit et son exercice se confondent, car autrement le droit ne serait pas absolu. En créant le monde par son droit absolu, l'Etre crée les devoirs et les droits relatifs des existences, lesquels, à cause de cela, dérivent de l'Absolu comme l'existant de l'Etre, comme la morale et la politique de la science ontologique, au moyen de l'acte créateur. La politique a donc envers la formule idéale une relation conforme à celle des autres disciplines philosophiques.

La souveraineté est le suprême droit social, et comme les droits relatifs dérivent du droit absolu, la souveraineté est radicalement en Dieu, et le droit qui la constitue est divin. L'Idée est le seul véritable souverain, dans le sens précis de ce mot, et tout gouvernement légitime, soit monarchie, soit république, soit de toute autre forme, est substantiellement théocratique[1]. Tel est le droit divin proclamé par les saintes écritures, et qui n'est pas moins propre aux gouvernements légitimes qu'à tout autre pouvoir social. Aussi les livres sacrés tirent-ils de Dieu le pouvoir du magistrat, du seigneur, du mari, du père[2], non moins que celui du prince, et même ils font dériver de la même source l'autorité du maître sur l'esclave, quand l'esclavage sanctionné par l'organisation publique, nécessité par des circonstances particulières, et ne pouvant être aboli subitement, peut s'attribuer une autorité précaire. Cette divinité du droit, en général, justifiée, commandée, ennoblit et sanctifie l'obéissance de l'homme envers l'homme, laquelle serait sans cela inique et intolérable. Le pouvoir souverain, étant dans sa source l'Idée, c'est-à-dire, l'Etre lui-même, informe la société tout entière et y habite, comme l'âme réside dans le corps, et comme les concepts divins brillent dans les choses ; de telle sorte que le droit des gouvernants est seulement instrumental, secondaire et exécutif. Celui qui gouverne un état, sous quelque forme d'organisation politique que sa souveraineté s'exerce, n'est qu'un simple ministre et un lieutenant : le vrai, le seul prince, c'est le créateur de l'univers.

Mais en qui réside cette souveraineté ministérielle, la seule que l'homme puisse posséder? Avant de répondre à cette grave question, notons que la plus grande partie des

1 Non pas dans le sens abusif et moderne de cette expression. *Teor. del sovran.*, not. 90, p. 456.

2 *Rom.*, XIII, 1, 2, 4, 6. *Eph.*, VI, 1, 5, 6, 7, 8, 9, *Col.*, III, 18-25.

publicistes font reposer cette autorité dans le peuple, ou bien dans ceux qui gouvernent le peuple, tels que sont, par exemple, dans une monarchie constitutionnelle, le prince et les pouvoirs. Mais, en raisonnant ainsi, les partisans de ces deux sentiments s'accordent à séparer le peuple de ceux qui le gouvernent, et à regarder ces deux êtres sociaux comme séparables. Or il y a là une première erreur qui en engendre beaucoup d'autres. Peuple et gouvernement sont deux ordres corrélatifs qui se supposent réciproquement. Un gouvernement sans peuple n'est point un gouvernement, pas plus qu'un peuple sans gouvernement n'est un peuple. En séparant ces deux choses, il ne reste d'un côté que quelques individus, et qu'une multitude désorganisée de l'autre. Mais une multitude sans chefs n'est ni souveraine, ni sujette, ni libre, ni esclave, parce que ces qualifications présupposent une communauté civile, et qu'une multitude sans lien n'est pas une société. Société veut dire un corps organisé, qui a un cœur, une tête, et une disposition harmonique entre ses membres; ce n'est pas un simple pêle-mêle d'individus rassemblés. Il est donc manifeste qu'en parlant d'un peuple, on parle d'une multitude déjà organisée sous un gouvernement politique. Ce gouvernement peut être ou provisoire et destiné à en établir un autre, ou bien il peut être stable et définitif; mais, en toute hypothèse, ce gouvernement doit exister d'abord, parce qu'une multitude ne fait pas un peuple. Et de plus, un gouvernement stable et régulier ne saurait sortir d'une foule en trouble et en désordre, de la même manière que l'ordre ne peut sortir du chaos, ni l'harmonie d'un orchestre tumultueux et détonnant.

La souveraineté ministérielle ne peut donc habiter dans un gouvernement ou dans un peuple, pris abstractivement et isolément, mais dans leur existence concrète, dans leur réunion en un corps de nation; en comprenant par ce nom de nation non une simple agrégation numérique d'individus, mais

leur organisme politique. D'où il suit qu'une famille ou même un état peuvent être modifiés de différentes manières, mais ne sauraient être créés, puisqu'il répugne de concevoir les principes d'un état quel qu'il soit, sans un germe antérieur de réunion et de communauté. La formation primordiale de la société est aussi absurde que l'invention du culte, des croyances, des langues, de la civilisation en général, et les autres hypothèses si bien accueillies des modernes, et qui ne coûtent rien à ceux qui les inventent. C'est du ciel que l'homme a reçu tous ces dons, parce qu'il n'en pouvait être l'auteur. Le *nec Deus intersit* d'Horace est une noble et incontestable maxime qui doit régner aussi dans le domaine des sciences; mais elle deviendrait vaine, contestable, si en même temps qu'on rejette le prodige capricieux et inutile, on n'admettait pas le prodige nécessaire d'un Dieu. On ne peut vouloir ni développer l'origine, pas plus que la fin des choses, sans le concours du surnaturel [1], et par conséquent sans l'acte créateur : Dieu a créé l'homme social, comme il l'a créé pensant, parlant, religieux. Les sociétés successives furent le résultat et le développement de cette réunion sociale primitive, dont la forme, comme nous en avons fait la remarque, fut le patriarchat. Du patriarchat, qui, en contenant toutes les formes possibles du gouvernement, était potentiellement chacune d'elles, naquirent le régime des castes, les états simples ou mixtes, gouvernés par un seul, par quelques-uns, par plusieurs, par la multitude. Le patriarchat est en même temps le type multiple et complexe des différentes civilisations, le plus pur que l'on puisse imaginer, l'image la plus vive et la plus exacte de l'ordre absolu au sein des esprits libres et finis : sa perfection, comme celle de tout germe, n'est point actuelle, mais en puissance, et réside dans la faculté occulte du développement. Sa source est la famille,

1 *Teor. del sovr.*, not. 8, p. 360, 361.

qui est un patriarchat domestique, comme la communauté patriarchale est la famille civile. La maison est la figure, je dirais presque l'œuf de la tribu et de la cité, et les rapports domestiques du père, de la mère et des frères, contiennent le principe de toute combinaison et de tout pouvoir social.

Toute société ayant besoin d'une souveraineté ministérielle qui l'informe, cette dernière ne peut point avoir une origine humaine et terrestre, mais divine et céleste. La souveraineté ministérielle vient de Dieu, comme la souveraineté absolue est en Dieu et s'identifie substantiellement avec sa nature; elle passe d'un homme aux autres, d'une génération aux générations suivantes, se communique, se multiplie, s'élargit, se perpétue, se transforme par voie de tradition. Que l'homme fasse un souverain, c'est là une absurdité, aussi absurde que de dire que le père naît du fils, et la cause de l'effet. Car, si l'homme créait le souverain, il devrait auparavant l'être lui-même, pour pouvoir le faire, personne ne pouvant donner ce qu'il n'a pas. La souveraineté peut, il est vrai, se transmettre d'homme à homme, et ainsi se modifier de beaucoup de façons, tantôt se réunissant dans quelques-uns, tantôt se dispersant dans un grand nombre et prenant diverses formes; mais sous ces variétés accidentelles et extrinsèques, elle conserve toujours immuables les deux caractères de toute domination civile. Ces caractères consistent : 1° en ce que la souveraineté soit seulement transmise, mais non créée par l'homme, qui ne peut la posséder sans la recevoir d'un autre, et sans la tenir comme héritage d'une société antérieure; 2° à être conférée par un acte réfléchi et libre, tacite ou explicite, par lequel le possesseur la communique à celui qui en est privé, au moyen d'une transmission qui s'effectue toujours de haut en bas, mais non réciproquement. Dans tous les cas, la collation de la souveraineté est une investiture de cette souveraineté tout entière ou de quelqu'une de ses parties, faite par le souverain à quelqu'un

de ses sujets. On reçoit la souveraineté, on ne la fait ni ne la prend : le hasard ou la force peuvent en être l'occasion, mais jamais la cause, à proprement parler; elle est *a priori* et non *a posteriori;* et c'est en cela que consiste la force morale qui la rend légitime et vénérable. Elle suppose la sujétion comme un corrélatif nécessaire, et dire que le souverain peut être créé par ses sujets, tirer d'eux les droits qui constituent son privilége, c'est tomber dans la contradiction. En somme, le souverain est autonome, par rapport aux sujets, et il ne serait pas vraiment souverain, s'il recevait d'eux son autorité, parce que ses titres répugneraient à son origine.

Les objections se présenteront peut-être en foule au lecteur : comme je ne puis dire qu'une chose à la fois, je ne puis les résoudre toutes d'un seul mot; mais la réponse ressortira, je l'espère, claire et parfaite de la suite du raisonnement. Remarquez d'abord que par le mot de souveraineté j'entends la somme des droits sociaux; d'où il suit que j'emploie le mot de souverain dans l'acception d'un grand nombre d'auteurs, et de Rousseau [1] lui-même, comme applicable à toutes formes de gouvernement public. En disant que la souveraineté se transmet par un acte libre d'investiture, je n'exclus pas l'hérédité, la primogéniture, la transmission fortuite et les autres modes semblables, qui, arbitraires en eux-mêmes, peuvent être légitimes en tant qu'ils dépendent originairement de l'élection. Ainsi, par exemple, la succession héréditaire du pouvoir royal tire sa valeur de cet acte juridique et consenti, qui, dans le principe, établit cette manière de gouverner et la préféra à toute autre forme possible. L'ordonnateur de la constitution politique d'un état (quel qu'il soit, un, ou quelques-uns, ou plusieurs, n'importe), est souverain ; et quand il est statué par lui que la souveraine

1 *Contrat social*, I, 6, 7. *Emile*, V.

puissance se transmet de père en fils dans la ligne directe, selon certaines règles déterminées, c'est lui réellement qui en donne l'investiture aux futurs et légitimes successeurs du prince élu.

La société humaine ne pouvant se passer de souveraineté, celle-ci doit être considérée comme la source des droits et le principe de l'organisme civil. Quand un souverain s'élève au sein d'une multitude sans lien (et nous verrons plus tard comment il peut s'élever) par une corrélation nécessaire, les sujets commencent à exister *ipso facto* : sujets et souverain unis ensemble forment une société bien composée et une communauté politique. L'apparition de ces deux choses est simultanée; toutefois, comme il existe entre elles un lien logique, il est clair que les sujets dépendent du souverain, et non réciproquement. De telle sorte qu'il faut dire que la société est faite par le souverain, et non par les sujets. Car le principe général de la politique est conforme au principe cosmologique, *l'un engendre le multiple;* et ce principe est dans l'ordre du contingent la répétition du principe idéal : *l'Etre crée l'existant.* On peut donc exprimer en ces termes le principe politique : *l'Idée, sous la forme de l'unité souveraine, engendre la variété des existences sociales.* Affirmer au contraire, selon l'usage moderne, que le peuple fait le souverain, c'est une maxime aussi sage que celle qui dirait que les fils engendrent le père, et que les élèves enseignent le maître. Il est vrai que Lancaster a trouvé le moyen de faire que les disciples s'enseignent mutuellement, ce qui, dans certaines limites, n'est point déraisonnable; mais faire en sorte que les écoliers en apprennent à leurs maîtres, ce serait un bien plus beau secret, qui toutefois attend encore un inventeur. Ces vérités sont si rebattues et si vulgaires, quoique abandonnées aujourd'hui dans les écoles philosophiques, qu'il me semble aussi honteux de les répéter que de les attaquer. Beaucoup de publicistes ont déjà remarqué la nécessité d'un

seul homme ou de quelques hommes au plus pour organiser un état, mais ils n'ont pas compris également que quiconque organise un peuple est souverain, et qu'être souverain d'une société qui commence, ce n'est en substance rien autre chose que la créer. D'un autre côté, comme toute souveraineté actuelle dérive d'une souveraineté antérieure, et celle-ci d'une autre, jusqu'à ce qu'on arrive peu à peu à l'origine divine de toute communauté, il s'ensuit que la création de la société est l'œuvre de la cause première, comme nous l'avons dit plus haut.

Après ces considérations, après avoir établi que la souveraineté est essentielle à l'existence civile d'un peuple, arrivons enfin à la grande question de savoir où cette souveraineté réside : appartient-elle à un seul ou à un petit nombre, ou à plusieurs, ou à tous? et si elle appartient à tous, est-elle possédée d'une manière égale ou inégale par tous les citoyens? Les fauteurs rigoureux de la souveraineté du peuple affirment que tout homme a une portion égale du pouvoir souverain : système absurde qui compte les voix au lieu de les peser, et qu'il est inutile de réfuter aujourd'hui [1]. Les partisans du despotisme affirment au contraire que la souveraineté se résume tout entière dans le prince, ce qui, sauf certains cas, est pareillement faux. Ces deux systèmes s'appuient sur une idée erronée ou inexacte de la souveraineté ministérielle, et une bonne définition de cette dernière suffit pour les réfuter.

1 M. de Lamennais n'est point de cette opinion, puisqu'il appelle la souveraineté du peuple ainsi entendue, *le dogme sauveur et heureusement impérissable de la souveraineté du peuple.* (De l'esclav. mod.) On voit qu'il s'agit presque ici d'un axiôme, mais cet axiôme a malheureusement plus d'une fois été prouvé absurde par les discours des sages et l'expérience des peuples. On ne peut plus l'admettre, sans se résoudre à rejeter entièrement les enseignements de l'histoire et des faits, les préceptes de la religion, les principes de la solide philosophie, les progrès de la science politique, sans répéter les sophismes puérils et vieillis de Rousseau, en les soutenant par les rêves de l'imagination ou les passions de la multitude.

La souveraineté ministérielle est la participation de la souveraineté divine, au moyen d'une investiture extérieure et légitime. Il ne faut pas perdre de vue la nécessité de cette investiture, sur laquelle je m'arrêterai tout-à-l'heure, parce que la souveraineté ne peut naître d'elle-même, et qu'elle doit tirer son origine d'une autre qui la possède; d'où il suit qu'elle ne peut venir des sujets, mais qu'elle doit naître d'un autre souverain jusqu'à ce qu'elle remonte enfin à la souveraineté absolue. De plus, l'investiture doit se transmettre selon certaines conditions, dont quelques-unes sont arbitraires et dépendent de la volonté de celui qui la donne; les autres se fondent sur la nature intrinsèque des choses. Parmi les conditions de cette seconde classe, la plus importante est que *le droit soit accompagné de la connaissance idéale*. Je m'explique : le droit souverain est une faculté agissante qui provient radicalement de l'Idée, et se communique au moyen de l'acte créateur et de la présence efficace de l'Etre dans les existences. Mais une faculté agissante présuppose une fin et des moyens qui y conduisent; on ne peut saisir la fin, ni y adapter les moyens, sans le concours de la connaissance rationnelle. Or celle-ci est une participation intellectuelle de l'Idée, comme le droit en général en est une participation active; par l'un nous participons de l'Etre, comme créant; par l'autre nous communiquons avec l'Etre, comme intelligent et intelligible. Le droit a donc la connaissance pour corrélatif et lui est proportionné; de sorte que le droit souverain, qui est le droit suprême, requiert une connaissance qui soit avec lui en rigoureuse proportion. Disons en d'autres termes, que la communication de l'activité idéale correspond à l'intuition que l'on a de l'Idée, et que par conséquent l'investiture de celle-ci, c'est-à-dire, de la souveraineté, ne peut se conformer à l'ordre intrinsèque des choses, ni parvenir à son but, à moins que celui qui la reçoit ne participe à la connaissance autant que l'exige l'exercice de la faculté d'agir. Or la

connaissance varie selon les forces de l'esprit et le degré d'activité qui résulte de l'éducation, car la nature et l'art concourent ensemble à la diversifier ; d'où il résulte en ce genre une différence énorme et même prodigieuse. La barbarie est moins loin qu'on ne le croit de nos pays et de nos villes, malgré cette grande civilisation dont nous avons coutume de nous vanter. Dans nos cités et dans nos campagnes le vulgaire est barbare en bien des points, et sous ce nom de vulgaire je comprends non point les hommes grossiers, mais la plèbe élégante, riche ou patricienne, qui n'est certainement pas la moins nombreuse. Car toutes les connaissances (surtout si elles sont frivoles ou superficielles) ne peuvent rendre l'homme propre à la souveraineté intellectuelle, et l'enrichir de ce sens politique requis pour le gouvernement de la chose publique. On voit donc combien est déraisonnable le système de la souveraineté populaire, qui, au mépris de la nature, met sur le même rang toutes les intelligences humaines, et assujétit à la volonté violente ou capricieuse de la multitude l'art le plus important et le plus difficile qui soit au monde. Telle est pourtant aussi la faute de ceux qui proclament la souveraineté absolue et sans contrôle d'un seul, ou de quelques privilégiés.

Si la souveraineté ministérielle exige pour première condition l'habileté de celui qui en est investi, si cette habileté n'est ni universelle ni égale en tous, il s'ensuit que le souverain pouvoir doit se modifier d'après la même loi, car les droits politiques ne doivent pas s'étendre plus que l'aptitude à les exercer. La plupart des pays chrétiens sont encore occupés par une demi-barbarie, mais une barbarie absolue ne s'y trouve pas ou y est très-rare, et l'aptitude au gouvernement y est répandue d'une manière plus large que dans les autres pays ; tandis que, soit dans les temps anciens, soit dans les temps modernes, le pouvoir est aux mains d'un seul ou de quelques-uns, et le reste est esclave ; ou si un grand

nombre gouverne, la démocratie n'est fondée que sur l'esclavage individuel ou de castes. Le christianisme est la seule institution qui ait rendu possibles la sûreté et la tranquillité publiques, sans les deux infâmes appuis du despotisme et de la servitude. L'excellence du gouvernement consiste précisément à faire participer les citoyens aux droits politiques, selon la mesure de leurs capacités. Les droits politiques sont un mobile efficace de dignité et d'activité civiles; l'homme qui en est investi se sent libre; il participe à la personnalité de la nation; il se réjouit de posséder une part légitime de la souveraineté; il considère l'état comme une chose à lui appartenant, comme son bien propre, et il est plus animé à le servir, à l'améliorer, à le défendre; sa qualité de citoyen, l'accès qui lui est ouvert aux charges publiques le rend sujet plus zélé et soldat plus valeureux. Connaissant par expérience les conditions du commandement, il est bien mieux disposé à obéir quand il le faut; cette connaissance le rend plus actif, plus réglé dans ses mœurs, plus ami de la justice dans la famille, dans le commerce, dans l'industrie et dans les autres affaires de la vie privée, comme plus magnanime et plus fort dans la vie publique. Je ne puis entrer dans les particularités; je remarquerai seulement que quelques savants publicistes, aussi amis de la liberté qu'ennemis de la licence, croient que l'on pourrait étendre à tous le droit municipal, sans inconvénient et par forme d'école et de degré, pour dresser et former au droit politique les hommes les plus capables [1].

D'un autre côté, je trouve que dans plusieurs républiques et dans quelques états gouvernés par une monarchie, comme la Suisse et le Tyrol, les paysans participent au droit politique, sans que le repos ou l'éclat de la chose publique en souffre

1 Voyez entre autres Sismondi, *Etudes sur les const. des peupl. libr.*, part. 1, essai 2.

aucun dommage. En Suisse même on s'en applaudit assez. Mais on ne peut entrer dans ces matières quand on s'en tient aux généralités, et il n'est pas toujours à propos de conclure d'un pays à un autre, parce qu'il ne faut pas perdre de vue la variété du caractère des peuples et les coutumes invétérées. On peut cependant affirmer en général que tout désirable que soit l'extension des droits politiques, elle doit être subordonnée à la sécurité et à la tranquillité du peuple, sans lesquelles tout autre bien devient inutile, et les états tombent et périssent. Ils se trompent donc beaucoup ces partisans du suffrage universel qui remuent la France et l'Angleterre, car ils prétendent égaliser civilement les citoyens, au mépris de la nature, qui en diversifie de tant de manières la capacité et la valeur. Si vous voulez admettre au vote les incapables, pourquoi en éloignez-vous les enfants et les adolescents? Chez ces derniers, la civilisation réside au moins en puissance, ni plus ni moins que chez un grand nombre d'hommes mûrs et avancés en âge, dont l'enfance intellectuelle dure toujours. Il y en a même qui voudraient admettre au scrutin les femmes elles-mêmes, qui, selon la voix de la nature, doivent avoir une grande et noble part dans la souveraineté domestique, mais aucune dans celle de l'état. La loi salique est pleine de sagesse et parfaitement conforme à l'ordre naturel; et si l'usage contraire règne cependant dans plusieurs états de l'Europe, où le sort de plusieurs millions d'hommes peut dépendre des caprices d'une jeune fille, il faut l'attribuer en grande partie aux institutions qui nous sont restées du paganisme. Car en interdisant aux femmes de prêcher dans les temples, en les écartant du sacerdoce, l'Evangile enseigna indirectement aux hommes que le sceptre et la tribune ne sont pas faits pour leurs compagnes. D'un autre côté, l'Evangile pourvut au bonheur des femmes, en faisant cesser ces deux pestes domestiques, la polygamie et le divorce; et ainsi il travailla également à la véritable dignité de la femme, par les

droits qu'il lui conféra, et par les priviléges qu'il lui refusa ; car la convenance consiste à seconder ce qu'il y a de bon dans la nature, et non à le contrarier. La délicatesse, la faiblesse, la timidité, la pudeur, les soins de la maternité et toutes les conditions de la femme prouvent qu'elle est destinée à la vie privée et non pas à la vie publique, et que là seulement elle peut être honorée et heureuse. Si l'histoire des femmes souveraines, depuis la Sémiramis, jusqu'aux Catherine du dernier siècle, et à la Ranavala [1] du nôtre, pouvait être effacée de la mémoire des hommes, je crois que le sexe y gagnerait beaucoup du côté du véritable honneur et de la renommée. En ramenant le mariage et la femme à leur état primitif, le christianisme s'éloigna divinement de deux excès opposés des peuples païens, qui, ou bien élevaient la femme beaucoup trop haut, en trouvant en elle, comme les Germains [2], quelque divinité ou quelque providence particulière ; ou bien la rejetaient beaucoup trop bas, en la rendant esclave de l'homme et le jouet de ses passions. Cependant l'œuvre chrétienne ne suffit pas à quelques sectes modernes ; au contraire, pendant qu'elles voudraient conférer aux femmes les droits politiques, et qu'elles se creusent la tête sur ce qu'elles appellent agréablement la réhabilitation de la femme, elles seraient assez inclinées à introduire la polygamie et le divorce. Le premier point fut mis en pratique, comme chacun sait, par les Saint-Simoniens, et il contribua à ruiner leur école ; car le sens inné de la civilisation chrétienne l'emporta sur la folie du temps.

1 Je fais allusion ici à la Clytemnestre des Madécasses, Ranavala Mangioca, reine des Ovas, laquelle (selon le récit de plusieurs voyageurs) fit, en 1828, massacrer son mari Radama, l'un des hommes les plus singuliers de l'Afrique moderne, aussi féconde en individus extraordinaires qu'en peuples barbares. Je dois dire pourtant qu'un grave écrivain donnait récemment cette triste histoire pour une fable, faisait mourir Radama de maladie, et dépeignait la reine négresse du tropique comme une excellente dame.

2 TAC., *De mor. Germ.*, 8.

Les femmes peuvent voir combien les sectes des novateurs (car les Saint-Simoniens ne sont pas les seuls) pourvoient sagement à leur félicité. Il faudrait condamner sévèrement ces sectes comme dangereuses et immorales, si elles n'étaient encore plus vaines et plus ridicules.

La première condition de la souveraineté politique est donc l'intelligence sociale de quiconque doit y participer. Par là, le droit souverain n'est pas souillé par la force et par la violence, car il s'appuie sur ce qui fait la noblesse et le privilége singulier de notre nature, sur le don divin de la raison. Le despotisme des princes et l'anarchie du peuple, les théories exagérées et contraires de Rousseau et de Hobbes, sont également arrachées dans les racines. Mais la capacité que l'on demande pour la légitimité du pouvoir, ne suffit pas seule pour la constituer. Elle ne suffit pas à en conférer les droits sans l'investiture extrinsèque et la tradition. Arrêtons-nous un instant sur ce point comme assez délicat et peu conforme aux idées en vogue. La capacité est une condition qui ne peut être séparée du droit, mais elle n'en est pas le principe, elle n'est pas la cause efficiente, ou, pour mieux dire, instrumentale, qui le confère à son possesseur. Et en effet, comment une qualité morale, qui par elle-même ne tombe pas sous les sens, qui ne peut être déterminée avec précision, pourrait-elle fonder une loi sociale? La société est une composition organique, visible et externe ; elle est une véritable personne morale, douée de corps et d'âme, d'esprit et de vie, comme les hommes individuels qui la composent. Aussi ses éléments doivent être de même genre, avoir un corps, prendre une forme sensible qui les mette sous les yeux, et qui rende possible à leur égard l'application de la mesure mathématique de la justice. Le droit souverain, partie si éminente et si fondamentale de cette justice, doit être soumis à la même loi, et comme il est en lui-même une chose tout-à-fait spirituelle, il faut qu'il se manifeste à l'extérieur à l'aide de

quelques signes, qu'il prenne une détermination positive, qu'il soit rendu authentique par des titres matériels et palpables que chacun puisse comprendre. Et comme son existence dérive du mode par lequel il se communique et il passe d'homme en homme et de génération en génération, ce passage doit être sensible, régulier, uniforme, accessible à la connaissance de tous, susceptible d'être réduit à une formule exacte, soleunelle, et légalement définie. Or l'aptitude est une chose morale, vague, indéfinie, variable, sujette à mille doutes et à mille incertitudes. Un homme ou quelques hommes peuvent en juger, mais non pas tous. Elle peut être matière de l'équité, mais non pas de la justice; on peut la connaître avec un jugement particulier et pratique, mais non par des règles abstraites et générales; elle peut tomber sous le discernement de l'individu, mais non sous la contemplation de la loi, de telle sorte que c'est aller contre les données du bon sens le plus vulgaire, que de vouloir la considérer comme la base d'un droit social, et comme le titre extrinsèque qui le manifeste et l'établisse. Ajoutez que cette doctrine, qui répugne en théorie, deviendrait funeste ou inapplicable en pratique ; ce qui suffit pour la faire rejeter, car l'impossibilité de mettre une maxime en acte, en démontre la fausseté spéculative. Tous ceux qui croient à l'existence de certaines vérités spéculatives, inapplicables dans la réalité, se trompent et prouvent qu'ils ont pénétré peu avant dans ces matières; car la pratique ne peut jamais contredire la théorie, à moins que celle-ci ne soit défectueuse et vraie seulement en apparence [1]. Or supposons que la doctrine qui place le titre du droit dans l'aptitude à gouverner soit reçue et appliquée, et

1 Botta, dans ses histoires, invective souvent contre certains gouvernements inapplicables qu'il appelle géométriques. Il a mille fois raison de croire ces gouvernements inapplicables, mais il a mille fois tort de les appeler géométriques, à moins qu'il ne prenne le mot géométrique pour synonyme de sophisme ou enfantillage.

qu'ainsi chaque homme se croie une portion du pouvoir souverain égale à ses mérites, quel sera le corollaire de cette croyance? Une suite continuelle de révolutions; l'anarchie, la licence, les troubles, le sang, la guerre civile; l'insurrection des multitudes contre le petit nombre, l'anéantissement de toute sécurité et de toute tranquillité publiques, et si la fièvre dure, extermination complète; car, comme dans les choses humaines on ne peut arriver à la perfection absolue, il est de même impossible de vouloir proportionner exactement les droits des citoyens à leur capacité; dans les gouvernements les mieux organisés, il se rencontrera toujours des abus, des intrigues, des menées, de la corruption, une injuste distribution des honneurs et des charges, des intrusions et des refus faits par complaisance ou par haine, et non par raison; de telle sorte que l'autorité souveraine, si elle ne dépend que de la capacité, ne sera jamais ferme, mais pourra toujours être attaquée et détruite. En outre, chaque homme serait dans ce cas son propre juge, et juge d'autant plus partial qu'il est plus facile d'être séduit ou aveuglé par l'amour-propre, par l'envie, par la haine ou par les autres passions. Chacun, pour l'ordinaire, se regarde comme supérieur à ce qu'il est en effet, et est incliné à exagérer ses mérites; et même les plus ineptes se croient pour l'ordinaire les plus habiles, car pour connaître ses propres défauts, il faut une habitude de vertu, une générosité d'âme et une droiture de jugement qui ne se trouvent point d'ordinaire dans la foule des hommes nuls ou médiocres. En somme, fonder la souveraineté sur la capacité, c'est un système aussi ruineux que celui de ces niveleurs qui voudraient introduire entre les citoyens une égalité absolue, doctrine aujourd'hui la plus grande peste des gouvernements libres de l'Europe.

La souveraineté ministérielle tend donc à deux effets très-importants, c'est-à-dire, à la conservation de l'état et à son perfectionnement. Comme conservatrice, elle doit pourvoir à la

sécurité et à la tranquillité des citoyens; comme perfectionnant, elle doit accroître le bien public. Le second de ces deux offices exige l'habileté dans celui qui l'exerce, et le premier, l'autorité. Sans autorité, on ne peut préserver un état, comme on ne peut le faire fleurir sans habileté. Sous le nom d'autorité, je comprends une force morale qui n'est pas celle des soldats, de l'artillerie et des bastions; celle-ci est nécessaire pour enchaîner les méchants; mais elle ne pourrait même y réussir, si elle n'était accompagnée, soutenue, fortifiée par un plus noble et plus solide appui. Cet appui, c'est la puissance et l'efficacité morale de l'opinion, en vertu de laquelle le souverain est universellement considéré comme supérieur aux volontés privées, et comme ayant le pouvoir d'obliger moralement la conscience de chaque citoyen. Voici comment, même dans la politique, intervient cet impératif dont nous parlions à propos de l'éthique : l'impératif ne reste pas seulement dans les limites de la morale privée, mais il passe dans le champ des états et des gouvernements, et il y commande sous la forme auguste du droit. Et l'impératif politique ne peut se concevoir ou subsister, si le souverain n'est supérieur aux sujets et indépendant d'eux. Toute obligation suppose un principe extérieur et une autorité supérieure à la volonté qui est obligée ; car si un homme s'obligeait lui-même, la volonté qui imposerait le devoir, en vertu de sa liberté propre, pourrait également l'anéantir; et l'on aurait alors une obligation non obligatoire, c'est-à-dire, une contradiction ridicule; or, si la capacité seule confère la souveraineté, celle-ci viendra des sujets et sera anéantie par son principe lui-même. Le lien sacré de l'obéissance et du commandement, si essentiel à toute société, surtout à toute société vaste et nombreuse, ce lien serait affaibli ou brisé; car personne ne peut s'obéir à soi-même, rigoureusement parlant, personne ne s'obéit que dans les choses dont l'exécution est volontaire et agréable. La liberté et les autres biens y perdraient beaucoup, car ils ne peuvent subsister sans

l'empire moral de la loi. Et sans l'autorité, la capacité elle-même perdrait ses prérogatives ; la chose publique serait la proie et le butin des imbécilles ou des scélérats, comme il arrive presque toujours dans les soulèvements et les troubles civils, ou, si l'on évitait ces excès, la force publique en serait affaiblie, et l'état travaillé par l'inquiétude des gens de bien, la faiblesse du gouvernement, l'agitation des factieux, comme on le voit aujourd'hui dans quelques parties de l'Europe, et spécialement en France. La France est riche, redoutée, respectée, puissante, florissante par les arts, le commerce et l'industrie; elle possède pleinement l'unité et l'indépendance nationales, elle possède une égalité civile et une liberté tempérée, la seule possible en ce monde; elle est gouvernée par une aristocratie élective et par une monarchie constitutionnelle; elle a obtenu en somme tout le but raisonnable de ses révolutions passées. Malgré cela, la France n'est point heureuse, parce qu'elle n'a pas de sécurité ni de tranquillité, qu'elle ne se fie pas à ses institutions; et ce défaut de confiance provient du manque d'autorité morale dans l'ordre établi. Les révolutions qui enfantèrent les biens dont elle est maintenant abondamment pourvue, ayant été viciées dès leur origine, étant parties de faux principes et ayant quelquefois procédé par d'abominables moyens, arrachèrent avec les antiques abus les bases de la foi religieuse, morale et politique, qui est la vie des nations. Cette foi consiste dans la souveraineté de l'Idée, à laquelle les publicistes du dernier siècle substituèrent le libre arbitre humain et la force de la multitude, revêtue du nom spécieux de souveraineté du peuple. Or, quand dans un état, quel qu'il soit, monarchie ou république, tout citoyen croit être souverain uniquement parce qu'il est homme, et posséder une souveraineté inhérente à sa nature; quand tout mécontent estime pouvoir bouleverser légitimement une constitution, pourvu que la force et la fortune sourient à ses tentatives, l'autorité

morale du gouvernement disparaît, et avec elle la paix et la sécurité publique. Le salut de la France consiste, non point à faire de nouvelles révolutions pour introduire une liberté impossible, selon la folle idée des républicains, ou pour ressusciter un pouvoir mort ou enterré, selon le délire des légitimistes, mais bien à consolider la constitution présente si propre à faire prospérer le pays, aussi bonne, aussi juste, aussi sacrée que l'ancienne, comme nous le verrons bientôt.

La seule analyse du concept de souveraineté, emportant une supériorité sur la volonté des sujets et des particuliers, et une complète indépendance à leur égard, démontre par là même que la transmission juridique du pouvoir suprême et son investiture extrinsèque sont le véritable fondement de sa légitimité. Mais, pour produire une souveraineté parfaite, cette condition doit être réunie à la condition de capacité. Séparées l'une de l'autre, elles n'obtiennent pas leur effet; car l'autorité ne peut se perfectionner par elle-même et faire le bonheur public, ni l'habileté seule ne peut conserver ce bonheur. D'un autre côté, les deux qualités ne peuvent se combiner et s'harmonier, sans former un certain organisme, par lequel la souveraineté traditionnelle s'incorpore ceux qui sont aptes à y participer. La souveraineté peut avoir diverses formes : elle peut être monarchie ou république, et être tempérée de telle ou telle manière; mais, en tout cas, elle ne peut obtenir sa fin qu'en s'élargissant au fur et à mesure que s'accroît la civilisation publique. C'est en cela que consiste la véritable et solide perfectibilité des gouvernements. De cette manière, le souverain pouvoir descend d'en haut, et descend successivement dans les parties inférieures, non point en s'abaissant et en perdant sa majesté, mais en élevant les petits à sa propre hauteur, autant qu'ils se montrent dignes d'y participer. Le prince ne se fait pas peuple, mais le peuple prend sa part de la principauté. Hors ce cas,

la domination n'est qu'usurpation et démence. Aujourd'hui, au lieu d'élever lentement et sagement les peuples en les ennoblissant, on déprime, on vulgarise les gouvernements, et par conséquent on énerve les états, on en arrête la civilisation, on en détruit le nerf. De là naît cet esprit vil et vulgaire qui infecte toutes les classes de la société, depuis les plus basses jusqu'aux plus élevées, et quelquefois les classes élevées plus encore que les inférieures ; tandis que la véritable perfection serait, au contraire, selon le concept dorique et chrétien, que les hommes du peuple, en s'ennoblissant, devinssent meilleurs, et non pas que les meilleurs se fissent peuple. Mais il faut pour cela que le pouvoir souverain se perpétue sur le trône des ancêtres ; il faut, qu'en remontant d'homme en homme, de siècle en siècle jusqu'à l'origine du genre humain, le pouvoir en descende jusqu'à nous, par une succession extérieure et authentique, et qu'il s'élargisse dans l'avenir, en se conformant aux progrès de la civilisation, au moyen d'une sage élection. Que l'une des deux conditions disparaisse, la souveraineté en est énervée, elle s'affaiblit, s'altère et meurt de langueur ou par violence ; de là viennent les commotions populaires, la lente décadence des états, et tôt ou tard le fléau des révolutions.

Ces réflexions montrent clairement les rapports de notre doctrine politique avec la formule idéale. Nous avons dit que *le souverain fait le peuple*, en comprenant sous ce nom de souverain le pouvoir qui réunit le droit traditionnel et la capacité de gouverner. Or, une telle souveraineté n'appartient à un seul homme que dans des cas très-rares, pas plus qu'elle n'appartient à tous les citoyens ; mais toujours, ou presque toujours, elle réside dans une aristocratie naturelle, c'est-à-dire, dans l'élite de la nation. Quand les états sont gouvernés par un prince, si la monarchie est constitutionnelle, le pouvoir suprême se divise entre les gouvernants élus, qui sont comme l'intelligence, et le roi, héréditaire le plus souvent,

qui est la volonté et le bras de la souveraine puissance. En vertu de ce tempérament, la civilisation descend d'en haut, se répand dans tous les membres du corps social, et le gouvernement est véritablement apte à civiliser le peuple qui lui est soumis. D'où il suit qu'en réunissant le pouvoir traditionnel et la capacité élective, la formule politique se résout en deux cycles générateurs, conformes à ceux de la cosmologie, et correspondants aux deux cycles de création, de la formule idéale. Nous venons d'énoncer le premier, en disant que *le souverain fait le peuple*, et il se rapporte au pouvoir traditionnel, en nous représentant l'Idée organisant l'état, au moyen du pouvoir suprême, qui est comme la paternité civile des peuples. On peut exprimer le second en disant que *le peuple devient souverain* par la voie de l'investiture, par laquelle les sujets capables de prendre part aux affaires publiques s'élèvent jusqu'à elles. Ce second cycle regarde l'aptitude élective, et renferme la transformation lente, graduée et paisible du δημος en patriciat, au moyen de l'œuvre civilisatrice du gouvernement, et de l'élévation successive du peuple à l'empire. Par le premier, le souverain fait la démocratie; par le second, la démocratie, se transformant en aristocratie, retourne au souverain d'où elle est partie. Le pouvoir traditionnel est l'axe immobile sur lequel roule et s'appuie la stabilité de l'état : l'élection successive et l'élévation des citoyens aux charges publiques en est la force motrice. L'un est un principe de conservation, l'autre d'amélioration.

Il y a cependant un cas dans lequel il semble que la souveraineté n'est point donnée, mais appartient à celui qui la prend, et qu'ainsi la capacité seule en est le principe légitime. Cela arrive dans les révolutions destructives et violentes, quand l'ancienne constitution étant détruite et dispersée, la société se trouve envahie et bouleversée par une anarchie universelle. Si alors un homme ou quelques hommes de vertu éminente surgissent et ramassent ses membres épars,

réunissent les éléments du premier édifice pour en faire naître une société nouvelle, et soustraire la chose publique à la violence des méchants et à la licence de la multitude, personne, certainement, n'osera nier que cette autorité soit légitime, quoiqu'elle ne paraisse pas se rattacher à un pouvoir antérieur. Ici s'applique parfaitement le mot attribué à Napoléon, qui disait avoir trouvé le sceptre tombé par terre et l'avoir ramassé. Je ne sais combien cela était vrai pour Napoléon, mais il en est certainement ainsi bien souvent dans les révolutions dont nous parlions quand, sans un mandat exprès, de leur propre mouvement, un ou quelques hommes recomposent la société dissoute ; instruments bienfaisants de la Providence, qui donne aux maux extrêmes un remède inaccoutumé. Pour justifier ce pouvoir, quelques-uns ont recours à la nécessité ; mais la nécessité politique, qui est le fatum social, ne peut rien expliquer par elle-même ; elle ne peut expliquer une chose morale, comme le droit, ni la légitimer et l'établir. Elle peut tout au plus fournir une occasion à l'établissement d'un droit, mais elle ne saurait être la cause d'où il dérive. Il serait moins déraisonnable de dire, qu'en de telles circonstances, à cause de la nécessité présente, la souveraineté absolue crée et communique la souveraineté ministérielle par un acte immédiat, extraordinaire, ultra-naturel, c'est-à-dire, par un miracle. Mais il n'y a pas besoin de recourir à de tels expédients, et d'assigner à des évènements naturels une origine miraculeuse. L'ordre social étant détruit, la tradition du pouvoir interrompue, il n'est pas possible que l'investiture des droits de succession se fasse de la manière accoutumée, et que le mouvement initial de cette investiture commence par le souverain traditionnel pour s'incorporer les capacités élues. Il faut donc commencer par celles-ci, et remonter vers le souverain, puisque l'antique souveraineté n'existe plus actuellement, et qu'il s'agit de recomposer une autorité nouvelle. L'homme destiné par la Providence à terminer une révolution

ne peut avoir, dans le principe, un pouvoir légitime, soit parce que le pouvoir ne peut se légitimer par lui-même, soit parce que toute légitimité présuppose une liaison préexistante, et qu'il n'y a pas de liaison quand l'anarchie domine. L'action initiale de cet homme ne peut donc avoir de valeur juridique, politiquement parlant ; on ne peut l'appeler ni usurpatrice ni légitime, parce qu'elle ne blesse aucune souveraineté actuelle (car il n'y a plus de souveraineté de cette sorte), et qu'elle n'en dérive pas ; ce n'est en somme qu'un accident par lequel la capacité se manifeste, et une action morale par laquelle le libérateur pourvoit à la défense et au salut de la patrie, comme celui qui se fait le protecteur de l'innocence désarmée contre un agresseur injuste. Son action est privée et moralement légitime, mais elle ne peut avoir par elle-même un caractère vraiment politique ; seulement, au milieu des débris de l'ancienne société dissoute, l'antique pouvoir existe encore, détruit en acte, mais survivant en puissance ; car aucun droit ne peut être détruit par la violence ou la force. Or, dès que ceux qui avaient d'abord reçu l'investiture du droit, ou qui le possédaient par héritage, selon l'ordre accoutumé, peuvent se reconnaître et manifester leur volonté, en donnant leur assentiment au libérateur, ils lui confèrent le droit qui lui manquait et le rendent légitime. Cet assentiment tacite ou exprès de la souveraineté survivante est précisément le principe d'où les meilleurs publicistes tirent la légitimité des gouvernements. Il faut par conséquent distinguer deux époques dans le cours de ces révolutions. Durant la première, l'organisme social est rompu, l'anarchie sociale règne en sa place ; l'exercice du pouvoir légitime manque complètement. Mais si, au milieu de ces désordres, surgit un homme vertueux et fort, un Michel de Lando[1], par exemple, qui lève

[1] CAPPONI, *Tumulto de' Ciompi;—Cronichette antiche*, Firenze, 1733, pag. 246, seq. MACHIAVELLI, *Stor. fior.*, lib. III. SANTA-ROSA, *Storia del tumulto dei Ciompi*, Torino, 1843.

un étendard de salut, autour duquel se rassemblent les citoyens, et se recompose matériellement la société détruite, du libre concours de cette dernière, qui contient les restes de l'antique souveraineté, naît la légitimité de la nouvelle qui lui succède, et alors commence une seconde époque durant laquelle la chaîne du pouvoir légitime, momentanément interrompue, ou, pour mieux dire, négligée en pratique, se rattache, s'étend de nouveau, rentre en exercice, en reprenant sa continuelle et salutaire influence (31).

J'ajouterai encore deux remarques, l'une, que le lien traditionnel du pouvoir souverain peut parfaitement se fonder sur le droit des gens, à cause de l'union morale de tous les hommes et de toutes les nations en une seule famille; d'où il suit que si une société légitimement constituée en reconnaît une autre dont l'origine soit vicieuse, le défaut de celle-ci est corrigé par la reconnaissance de la première. C'est ce qu'admettent quelques hommes d'état; et si d'autres rejettent cette maxime, comme ne respectant pas l'indépendance nationale, ils se trompent, parce que, selon la supposition, la société reconnue ne serait pas une nation avant d'avoir reconquis sa légitimité. Mais peut-être ce cas est-il tout-à-fait hypothétique, et je ne crois pas qu'il puisse se réaliser; il n'est point hypothétique, mais seulement assez rare, l'autre accident indiqué plus haut, d'une révolution qui suspende entièrement l'exercice de la souveraineté traditionnelle. C'est là la seconde observation, que je me contente d'indiquer. Pour l'ordinaire, au lieu d'anéantir tous les pouvoirs sociaux, les révolutions en troublent seulement l'économie réciproque, de sorte que la continuité de la chaîne politique qui unit les anciens pouvoirs aux nouveaux, ne manque pas en réalité, et le pacificateur peut être légitime dès sa première apparition.

Après avoir vu que la souveraineté ministérielle se fonde sur l'investiture, et qu'elle n'est parfaite qu'avec le concours

de la capacité individuelle, cherchons maintenant comment elle se partage entre les citoyens. Aussitôt que les nations apparaissent distinctes dans l'histoire, nous les voyons organisées en gouvernements, et, ce qui peut étonner, composées de telle sorte que la souveraineté y est distribuée entre les différents membres, dans la proportion mécanique d'un juste équilibre, ou dans une sage et exacte mesure géométrique. Le despotisme d'un seul ou de quelques-uns, et la démocratie licencieuse, sont un fruit tardif et non prématuré de la faiblesse et de la perversité humaines. Même dans la conquête, l'usurpateur qui n'est pas féroce, a coutume d'avoir égard, en partie du moins, au droit des vaincus, et de leur laisser quelque place dans la nouvelle organisation, comme on voit que l'ont pratiqué les Romains, les Grecs et souvent même les barbares de l'antiquité et du moyen-âge. Le despotisme est antique, mais il n'est pas très-antique, même en Asie; et comme toute altération de l'ordre politique correspond toujours à une falsification de l'ordre idéal, les premières souverainetés despotiques furent causées, comme nous le verrons, par la confusion des deux extrêmes de la formule religieuse et scientifique, d'où sortirent les erreurs et les folies du panthéisme. En effet, la monarchie despotique et la démocratie pure sont comme un panthéisme et un athéisme civils : dans la première, l'unité absolue est tout, et dans l'autre elle n'est rien, car elle manque absolument. Les doctrines panthéistiques, entrées dans les monarchies, enfantèrent le culte de la puissance, et le prince fut déifié par les apothéoses et les théophanies, et les avatars. Le christianisme sauve les peuples modernes de ces honteux et ridicules excès; toutefois, l'avilissement des uns et l'orgueil des autres sont si ingénieux, que la déification du monarque fut souvent introduite indirectement sous une forme plus modeste, comme on le voit dans ce droit divin qui, entendu par les flatteurs dans le sens de domaine absolu, fait ressembler beaucoup le

monarque au prince divinisé de quelques peuples païens [1]. Il est certain que plusieurs monarques des siècles passés, comme Henri VIII, Charles-Quint, Philippe II, Louis XIV, recevaient un culte en comparaison duquel les devoirs religieux rendus solennellement à Dieu dans les temples, pouvaient paraître petits et mesquins. Tant l'orgueil arrive facilement à l'excès, quand il est secondé par l'adulation ; et quand ces princes superbes voulurent s'élever au-dessus de la religion, que l'un la renia et que les autres tentèrent de la mettre sous le joug, qui ne voit que la vieille folie de s'élever jusqu'au ciel et de s'égaler à Dieu s'était emparé de leurs esprits ? On raconte même de Napoléon qu'il songeait à faire exposer son image à la dévotion des fidèles d'Italie [2]. Je ne sais si le fait est vrai, mais certainement il était digne de celui qui enleva de son ancienne patrie tous les restes de la liberté, et qui tenta d'enchaîner l'Eglise dans la personne auguste de son pontife.

Dans une monarchie légitime le droit du prince est divin, parce qu'il résulte de cette souveraineté primitive par laquelle a été organisé et fondé le peuple qu'il gouverne. Mais la divinité n'est point un privilége du pouvoir royal ; il appartient à tout autre pouvoir, pourvu qu'il soit légitime, et le droit royal est divin, non comme royal, mais comme droit. Dans aucune monarchie primitive, tous les pouvoirs sociaux ne sont réunis dans les mains d'un seul. Si la grossièreté et la simplicité des temps empêchent d'enchaîner le pouvoir royal par une constitution positive, ce tempérament résulte de la structure et de l'équilibre naturels de la communauté civile. Aussi, si le prince tombe dans quelque excès, il rencontre

1 Que l'on remarque bien que ce droit divin, imaginé par les fauteurs du despotisme, est tout-à-fait étranger à la doctrine catholique sur la divinité du pouvoir souverain, comme on le verra bientôt.

2 Botta, *St. d'It. dal* 1789 *al* 1814, lib. xxv.

dans le sacerdoce, ou dans l'armée, ou dans la tribu (en comprenant sous ce nom l'organisation survivante des tribus, depuis leur réunion en cités), un moyen efficace et non tumultuaire pour empêcher ses excès et le réduire au devoir; de sorte que l'on peut établir comme un fait universel que, *dans l'état primitif des nations, la souveraineté n'est jamais concentrée entre les mains d'un ou de quelques hommes, mais qu'elle est inégalement répandue entre les différents membres du corps social.* Et telle fut pendant bien des siècles la condition des monarchies de l'Europe, condition qui cessa par la lâcheté des peuples et l'orgueil des princes. Les despotes modernes sont les usurpateurs des libertés et des droits nationaux déjà communs à la chrétienté tout entière, et aussi vieux que les nations elles-mêmes. D'où il suit que les princes sont les véritables auteurs des révolutions modernes, et que c'est à eux qu'il faut principalement imputer la faute de ces excès dans lesquels se précipitèrent souvent les peuples pour récupérer leur liberté perdue. Il suit encore que quiconque s'occupe paisiblement à rendre au peuple ce qui lui appartient, sans offenser la majesté du trône et sans énerver le pouvoir, mérite le nom de restaurateur, et sert la patrie en travaillant à la concorde du pouvoir et de la liberté, hors de laquelle il n'y a de salut, ni pour les nations, ni pour leurs chefs. Telle est la véritable manière d'aimer et de défendre la monarchie, laquelle n'a pas de plus grands ennemis que cette génération sotte et imprévoyante qui en prépare la ruine et les calamités, en en exagérant les droits. Le droit social est divin, mais ce n'est pas seulement le droit de César. Les assemblées nationales qui existaient déjà dans toute l'Europe, avaient un pouvoir non moins sacré et inviolable que les rois et les empereurs. Et les enseignements du ciel étaient d'accord avec les paroles des hommes. Que si le Christ nomme seulement César [1], il agit ainsi parce qu'il faisait allusion à

1 MATTH., XXII, 21.

l'empreinte de la monnaie ; et si celle-ci avait porté l'effigie d'un consul, ou d'un tribun, ou d'un magistrat, le Rédempteur aurait pu les nommer également sans altérer le sens de sa sentence. Car la tradition chrétienne s'accorde à reconnaître comme exprimée dans ces paroles, la légitimité du pouvoir souverain entendu généralement ; lequel, après l'usurpation de César, ne pouvait être reconnu dans les empereurs, sinon autant qu'ils en recevaient l'investiture du sénat. Aussi saint Paul, qui ne veut point indiquer seulement en passant le devoir de la soumission, mais l'exprimer par une formule précise, nomme d'abord le *pouvoir* en général [1], et ensuite le *prince* en particulier [2], et enfin il indique les différents ordres de magistrats [3], en faisant allusion par ce moyen à la division de la souveraineté, qui n'est jamais ou presque jamais concentrée entre les mains d'un seul ou de quelques hommes.

Si aucun peuple n'a commencé à se régir politiquement par le domaine absolu d'un seul, aucun non plus ne s'organisa d'abord en gouvernement exclusivement et purement populaire, où les droits des citoyens fussent parfaitement égaux. La pure démocratie ne peut ni subsister, ni durer, parce qu'elle est radicalement inorganique, et l'organisation est la hiérarchie, laquelle suppose que les différents droits sont inégalement répartis à proportion du mérite. Toutes les fois que le gouvernement populaire exista parmi les hommes ; il fut turbulent et de peu de durée, où il s'étaya sur l'oppression d'une multitude privée de tout droit public, et souvent même de tout droit privé. Telle était la condition des cités soumises qui composaient le domaine des républiques italiennes du moyen-âge. Telle était, dans les démocraties de l'an-

1 *Rom.*, XIII, 2.
2 *Ibid.*, 3, 4, 5, 6.
3 *Ibid.*, 7.

tiquité, telle est de nos jours dans l'Amérique du Nord, la malheureuse condition des esclaves; exclus, les uns de tous les droits de citoyen, et les autres de tous les priviléges de l'espèce humaine. De sorte que les républiques démocratiques ont besoin, pour se conserver, de se changer en oligarchie, où un grand nombre d'égaux sont les oppresseurs d'un plus grand nombre encore. De plus, en égalisant tous les hommes libres, les démocraties anéantissent la valeur de chacun en particulier, elles effectuent en politique ce faux et vain réalisme spéculatif qui dépouille les universaux d'individualité et de substance. Aujourd'hui, les écrivains qui prêchent la démocratie se font les ennemis de ce qu'ils nomment individualisme. Ils ne font cas que des masses, ils adorent les multitudes, ils exaltent le principe d'association, ils invoquent et célèbrent l'alliance des peuples, ils se glorifient d'être cosmopolites. Il peut y avoir là du bon, et il y a certainement dans ces vœux beaucoup d'innocence; mais je dirai à ceux qui les font: songez que la valeur d'une agrégation dépend de celle des parties qui la composent; si vous ajoutez zéro et zéro, vous ne ferez point une somme; si les individus et les peuples que vous voulez réunir ensemble sont faibles et inhabiles, il vous servira peu de les rassembler. Le nombre accroît la force, mais il ne la crée pas; un troupeau innombrable de moutons est toujours moins capable et moins fort que son berger. Commencez donc par répandre de la vigueur dans les individus et les nations, en augmentant la valeur du sentiment de leur personnalité, en provoquant leur vertu et leur sagesse, si vous voulez qu'il y ait profit à les unir ensemble. Les défauts de la civilisation moderne dérivent en partie de la funeste influence du petit nombre sur la multitude, mais beaucoup plus encore de l'exécrable influence de la multitude sur le petit nombre. De cette source découlent dans la religion l'indifférence, dans le savoir la légèreté, dans les lettres et les arts le mauvais goût, dans

les mœurs la frivolité et la mollesse, dans la vie civile l'incapacité, l'inaptitude, la domination des médiocrités sur le mérite, l'inconstance dans les opinions, la bassesse des pensées et des œuvres, et l'absence de ces sentiments forts et magnanimes qui font grandir les hommes et les nations. Telle est la principale plaie de l'Europe et la folie du siècle, qui, devenu calculateur, ne pense plus au poids et au prix des choses, et n'a souci que du nombre. Mais si le nombre importe seul, quel sera bientôt le sort des peuples civilisés? Quand à côté d'eux se tient l'immense Russie, qui peut précipiter sur les nations cultivées ses hordes innombrables de barbares, ceux qui espèrent dans les conseils des peuples et les états généraux des nations, doivent désespérer; car, en comptant les votes, l'atroce tyran de Pétersbourg devrait être l'autocrate de l'Europe. Cette indicible manie de s'amuser à des puérilités, aussi bien en politique qu'en toute autre science sérieuse, pourrait faire rire si elle ne préparait bien des larmes à ceux qui viendront après nous; car tous les despotes ne s'occupent point à des jeux d'enfants. Mais cela confirme notre sentiment, puisque le vulgaire est le plus nombreux parmi les hommes; on ne peut avoir de sages pensées ni de sentiments élevés, quand le vulgaire l'emporte sur la véritable noblesse. Mais où m'égaré-je? Revenons à notre sujet.

Quand un peuple est civilement constitué, il n'est plus le maître de changer et de bouleverser radicalement son état politique par des moyens tumultueux et violents. Si le gouvernement est bon, le pouvoir va se développant successivement avec les progrès de la civilisation, et l'état se perfectionne en vertu de sa propre organisation; s'il paraît moins bien disposé, comme le droit social est toujours plus ou moins largement distribué, il y a pour l'ordinaire des moyens de corriger l'état et de l'améliorer sans secousses, c'est-à-dire, sans violer le pouvoir établi, ce qui serait un désordre beaucoup plus grand que tous

les biens qui pourraient en résulter; car la souveraineté civile, étant la base de la vie commune, dont tout autre bien dépend, cesse d'exister, si elle peut être violée par ses vassaux. Jamais ceux qui en sont investis ne reculeront, s'ils sont sages, devant de telles améliorations; car leur intérêt même l'exige, puisque autrement l'état s'affaiblit, et outre les dangers des troubles intérieurs, il devient une proie facile pour l'étranger. S'ils ne sont pas sages, s'ils s'obstinent à marcher en sens inverse du caractère des temps, des progrès de la civilisation, du vœu universel, il n'est pas pour cela permis aux sujets de recourir aux rébellions et aux violences; parce que, d'un côté, tel est le mécanisme social, et la force de l'opinion, telle est l'impossibilité morale où sont les hommes de persévérer longtemps dans le mal, que toujours la raison prend le dessus, et dans ce cas, la longanimité est sagesse. D'un autre côté, la souveraineté est inviolable, parce que, selon la belle doctrine d'Emmanuel Kant (doctrine qui est en grande partie la formule scientifique du précepte chrétien), la règle morale doit être conçue de telle sorte qu'elle puisse servir dans tous les cas possibles; d'où procède le caractère absolu de cette règle, et l'impossibilité de trouver une seule exception légitime à son accomplissement. En effet, si l'on admet un seul cas dans lequel la révolte contre le souverain soit permise, on détruit l'essence de la souveraineté même; et en outre, en laissant à chaque particulier le pouvoir de décider en pratique quand doit être appliquée l'exception, on ouvre la porte à une multitude de désordres. L'obligation envers le souverain doit donc être absolue, autrement la souveraineté est nulle. De là naît ce stoïcisme politique qui interdit pour tous les cas la révolte contre l'ordre établi. Ajoutez encore qu'un peuple, étant peuple en vertu de son organisation sociale, ne peut s'élever contre cette organisation sans se rendre homicide de lui-même, et sans tomber dans l'anarchie, le plus grand et le dernier de tous les maux civils; car, même quand

on la voudrait courte et innocente, l'anarchie peut devenir longue et sanglante, parce qu'il n'y a pas d'homme au monde qui puisse se promettre de régler et de dominer à son gré les effets d'une vive et subite réaction. En outre, l'anarchie annulle, dans tous les cas, la continuité du pouvoir social, et aspire à l'ordre au moyen du désordre; ce qui est absurde. C'est à cela que fait allusion la belle parole de l'apôtre, que *le pouvoir est ordonné*, et qu'il procède *de Dieu* [1]. Parole où je trouve exprimés les deux caractères du pouvoir légitime; par l'un, il est organisé ou organique; par l'autre, il est divin; le dernier est la source du premier; car, dans leur principe, toutes les organisations politiques proviennent de la vertu créatrice et ordonnatrice de l'Idée; et la même Idée, qui a fondé la société humaine, en veut et en prescrit la conservation.

L asouveraineté étant plus ou moins répandue dans les constitutions primitives des peuples, quand il arrive qu'un pouvoir s'insurge contre l'autre, et veut s'attirer à soi l'autorité absolue, ou un droit qui ne lui appartient pas, alors arrive un de ces changements que l'on appelle révolutions. Celles-ci peuvent se faire aussi bien par le prince contre la nation, que par la nation contre le prince. Mais le membre révolté, agressif, et foulant aux pieds les droits d'autrui, perd ses propres droits toutes les fois que la société attaquée est contrainte de les lui enlever pour conserver son intégrité. Les révolutions sont toujours illégitimes; mais comme toutes les guerres injustes, elles doivent être attribuées à l'agresseur, et non à celui qui se défend. Les légitimistes français tombent dans un sophisme ridicule et intolérable, quand ils traitent de rebelle la chambre des députés du mois d'Août 1830, parce qu'elle ravit à un gouvernement parjure, ennemi obstiné des pactes jurés et des droits nationaux, le pouvoir dont il

1 *Rom.*, XIII, 1, 2.

se prévalait pour bouleverser les institutions de la patrie, et recommencer une nouvelle ère de sang et de révolutions [1]. Si un pouvoir souverain, mais non pas absolu, veut sauvegarder ses propres droits, qu'il respecte ceux des autres. Un prince constitutionnel qui agit autrement est le plus grand ennemi de sa propre puissance, en l'énervant, en forçant ceux qui partagent avec lui l'autorité suprême, à lui ôter la sienne et à retrancher un membre gâté pour la conservation de tout le corps. La raison même permet, dans de telles circonstances, la déposition du magistrat suprême, elle qui, dans l'ordre de la justice, permet ou commande quelquefois la mort d'un citoyen coupable, c'est-à-dire, quand le demande le salut public. Et dans ce cas, il n'y a point guerre ou résistance des sujets contre le souverain, mais d'un souverain contre l'autre, et le plus souvent de tous les pouvoirs sociaux contre un seul qui veut sortir de ses limites ; car il s'agit ici de gouvernement constitutionnel, où la souveraineté ne réside pas seulement dans le prince. Aussi, même au milieu de la lutte, la souveraineté demeure inviolable, comme le droit national de deux puissances qui se font ensemble une bonne et légitime guerre. La discorde entre un parlement légitime et la monarchie est certainement déplorable, et toute guerre est funeste ; mais il ne faut cependant pas les confondre avec la rébellion des sujets contre le souverain, et les révolutions tumultuaires.

1 « Contra tyrannorum sævitiam non privata præsumptione aliquorum, » sed auctoritate publica procedendum. Primo quidem, si ad jus multitudinis alicujus pertineat sibi providere de rege, non injuste ab eadem rex » institutus potest destrui, vel refrænari ejus potestas, si potestate regia » tyrannice abutatur. Nec putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens, etiamsi eidem in perpetuum se ante subjecerat : quia » hoc ipse meruit, in multitudinis regimine se non fideliter gerens, ut exigit » regis officium, quod ei pactum a subditis non reservetur. Sic Romani Tarquinium Superbum, quem in regem susceperant, propter ejus et filiorum » tyrannidem a regno ejecerunt, substituta minori, scilicet consulari potestate. » (*De regim. princ.*, lib. I, cap. 6. Int. op. S. Thomæ.)

La première est un expédient douloureux, mais quelquefois inévitable, et permis à celui qui défend ses droits attaqués ; les secondes peuvent être quelquefois excusées, mais jamais complètement justifiées.

Si l'issue de ce combat est favorable au membre agresseur, et qu'il réussisse par la force à se rendre maître absolu, le despotisme naît, c'est-à-dire, la domination violente d'une partie de l'état sur l'autre. La force et l'injustice de l'usurpateur peuvent maintenir longtemps cet état de choses, sans le justifier, tant que les pouvoirs dispersés et composant la souveraineté nationale n'adhèreront pas à une constitution nouvelle; car la force seule et le temps ne peuvent rien contre les véritables droits; et la prescription elle-même n'a de valeur dans les choses privées, que quand elle est fondée sur la loi, c'est-à-dire, sur une autorité plus éminente. Toutes les fois donc que ceux qui ont été dépouillés de leur autorité ont le moyen de recouvrer leurs droits sans bouleverser l'état, ils peuvent le faire; et un tel changement, loin d'être une révolution, est une contre-révolution, une restauration, un retour de l'état vers ses principes légitimes. Il est bien entendu que cela n'a lieu que quand celui qui a perdu son autorité était victime et non pas agresseur, car, dans le second cas, il ne peut recouvrer un droit justement ravi. D'où il suit que *les révolutions légitimes des peuples ont pour but de défaire les révolutions illégitimes des princes, et de restaurer substantiellement la constitution primitive de l'état, en y introduisant seulement les modifications que réclame la diversité des temps*. L'histoire des nations le démontre depuis Tarquin et Junius Brutus, jusqu'à Charles X, Washinghton et Lafayette. La plus grande partie des révolutions populaires ne se proposa d'autre but que de réorganiser les états bouleversés par les princes. Que signifient, en effet, les efforts de ce genre qui agitent l'Europe depuis deux siècles, sinon le vœu unanime des nations mises sous le joug, et qui

veulent rétablir les institutions libres et modérées, que la civilisation chrétienne avait substituées au despotisme féodal. Il est vrai que, dans cette œuvre difficile, on peut excéder doublement, et souvent cela arrive, en effet, à cause de la faiblesse des hommes, toujours inclinés aux excès, et des fausses doctrines sur la souveraineté du peuple, le contrat social et autres, qui depuis trois siècles empoisonnent les racines et souvent même les doux fruits de la liberté.

La contre-révolution est légitime, si elle s'exécute sans félonie, sans tumulte, si elle est dirigée vers une juste fin; comme elle tend à rétablir la distribution antique et harmoniée de la souveraineté ministérielle, elle ne doit pas commencer par détruire cette portion de la souveraineté qui subsiste encore. Or, elle l'annulerait en lui refusant soumission et obéissance, car sa valeur morale consistant en une relation, elle disparaît toutes les fois que le sujet commande. Dans l'époque qui précédait la révolution, quand tous les anciens droits étaient sur pied, ceux qui furent attaqués pouvaient combattre pour leur conservation, et en cas de nécessité, déposer même l'oppresseur; ainsi en arrive-t-il quand, par exemple, un parlement change une dynastie, car le parlement, étant un pouvoir vivant et légitime, peut déposer un membre rebelle, sans que la souveraineté sociale soit essentiellement violée et interrompue; car elle ne réside pas tout entière dans la personne du révolté. Mais, dans le cas de la contre-révolution, puisque les anciens pouvoirs, à l'exception d'un seul, ne survivent plus actuellement, et qu'ils n'ont plus, pour être manifestés, aucun titre extérieur et juridique, s'ils pouvaient reprendre leur exercice en violant le droit du souverain qui subsiste encore, la succession traditionnelle et extérieure de la souveraineté disparaîtrait, et son principe serait violé, car alors son actualité n'est pas suspendue, comme dans le cas d'une anarchie universelle. Autrement les restaurateurs deviendraient destructeurs et imiteraient l'homme qui, pour restau-

rer un édifice, en arracherait les fondements. On ne peut vouloir refaire de fond en comble l'édifice social, sans tomber dans la licence, et ouvrir la porte à ces maux qui nuisent à la liberté même, aussi bien en violant l'autorité souveraine qui en est la base, qu'en la faisant détester des gens de bien, qui abhorrent par-dessus tout la fureur d'un peuple déchaîné et le massacre de générations innocentes. Dans tout état politique, même mauvais, il y a un principe d'ordre, d'organisation, de vie, qui doit être observé et gardé comme une chose sacrée, même quand on essaie d'introduire des réformes. Si la réforme ne peut se faire sans la destruction de ce principe, la raison et la religion prescrivent également de différer et d'attendre le temps et l'occasion propices, pour ramener l'état vers ses principes, sans l'exposer au danger de maux plus graves et plus épouvantables [1]. Ces occasions ne se font jamais longtemps attendre aux peuples, qui, tout en détestant la servitude, ne sont pas disposés à l'échanger contre la licence. Si l'histoire renferme beaucoup d'exemples de servitude qui aient duré des siècles, elle nous enseigne en même temps que les nations esclaves veulent être telles, et qu'elles se plaisent, en effet, dans les maux dont elles se plaignent en apparence. Ces nations sont lâches, cupides, efféminées ; elles ne songent qu'au plaisir et à la richesse ; elles méprisent la sagesse et la vertu ; elles aiment le despotisme lui-même, parce qu'une vie libre exige que les citoyens soient actifs et vertueux. Si ces hommes, que je n'appellerai pas des peuples, mais des troupeaux d'esclaves, venaient à acquérir la liberté par hasard ou par violence, ils ne sauraient ni en jouir, ni la conserver, car elle est très-vraie, cette parole de Machiavel, si oubliée de nos jours, que les peuples corrompus ne peuvent être libres [2]. Mais un peuple sensé, vertueux et patient, ne peut manquer d'arriver

1 V. *De regim. princ.*, lib. I, cap. 6.
2 *Disc.* I, 16, 17.

à la liberté par les voies légitimes, si par hasard il tombait sous le joug. L'attente, même de courte durée, peut paraître cruelle et insupportable aux opprimés; cruelle, oui, mais obligatoire; et la morale n'admet ni réplique ni réponse d'aucune sorte. La vertu exige souvent des nations, aussi bien que des particuliers, une magnanimité héroïque. Les amateurs de liberté ne veulent pas entendre aujourd'hui ces maximes, parce qu'il est de mode de juger de tout d'après les sophismes et les passions; et en les publiant, je m'attirerai peut-être les malédictions d'un grand nombre de personnes qui voudraient qu'au moins on tentât des révolutions dans les livres, quand on n'en peut faire en réalité. Cela serait, sinon plus moral, du moins plus facile et moins dangereux. Mais je crois qu'un écrivain honorable doit publier la vérité comme il la comprend, sans craindre les opinions d'autrui; s'il lui en arrive du mal, il doit se souvenir que supporter les blâmes injustes et les mépris par amour de la vérité, c'est le partage de la vertu. Je veux cependant espérer que, si quelques-uns me regardent comme homme de peu de génie et de peu de courage, personne n'attribuera mes paroles à des motifs abjects et déshonorants, car réprouver les révolutions tumultuaires et les violences de toute espèce, en préférant à tout le repos et la sécurité de la patrie, ce ne peut être ni calcul, ni avilissement de la part d'un exilé.

De ce que je viens de dire, il s'ensuit qu'une société travaillée par le despotisme ou la tyrannie peut se réorganiser de deux manières; l'une est tumultuaire, violente, licencieuse, destructive des pouvoirs survivants, quoiqu'elle tende à rétablir les pouvoirs perdus; tout en se proposant une excellente fin, elle emploie pour l'obtenir des moyens détestables et opposés à son caractère; l'autre est régulière, pacifique, organisée; elle respecte les droits existants, et procède par des moyens conformes à la justice et à la sainteté du but qu'elle se propose. Mais la restauration sociale n'atteindrait pas par-

faitement sa fin, si, outre la conservation de la souveraineté présente, elle ne rétablissait l'ancienne, en ramenant l'état vers ses principes. Je ne me lasserai jamais de répéter que la principale condition du vrai progrès dans les choses civiles comme dans les choses philosophiques, dans les lettres et dans la religion, *c'est un sage retour vers l'antiquité*. Je dis sage, parce que je crois qu'il faut renouveler les bonnes choses et non les mauvaises, les usages et non les abus, les institutions vivantes et non les institutions mortes; d'où il suit que je n'exclus pas les changements quand ils sont du mal au bien, ou du bien au mieux, pourvu qu'ils soient inspirés par le temps, par le cours naturel des choses, et sagement exécutés, non point en sautant d'un extrême à un autre, mais en passant paisiblement par les moyens. Les innovations bonnes et réalisables méritent de grands éloges; mais j'ajoute qu'elles ne sont pas réalisables, si le germe du nouveau ne se trouve dans l'ancien; sans cette condition, tout progrès est vain. Et comme le germe du bien est souvent étouffé, les révolutions ne doivent point être simplement des évolutions, comme dit Hégel, mais des restaurations. Je les appellerais réformes, si ce mot ne convenait qu'aux parties accidentelles et variables du gouvernement et du culte dans lesquels il est quelquefois opportun d'innover; aussi, l'appliquer à l'essence des institutions et à l'Idée, comme le firent les protestants, c'est une véritable antilogie qui vient d'un procédé sophistique. Toute nation passe dans ses commencements par une époque de formation et d'organisation sociale qui est pour son état civil ce que fut le travail cosmogonique pour les existences du monde. L'organisme primitif doit être le germe de tout l'ordre postérieur, car le génie national de chaque peuple résulte du travail plastique et générateur de ces origines. Dans les réorganisations politiques, il faut remonter à la cosmogonie des nations, comme en religion et en philosophie, on remonte à la genèse de l'espèce humaine. Ils se

trompent donc beaucoup, ceux qui veulent improviser des gouvernements nouveaux tout-à-fait différents de ceux qui les ont précédés. Aucune forme de gouvernement n'est absolue, toutes varient continuellement, mais chaque nation a certaines dispositions fondamentales qu'on ne peut transformer ou altérer notablement, sans passer successivement par toutes les voies intermédiaires. La société, comme la nature, ne procède pas par sauts, par bonds et par élans, mais à pas lents, mesurés et comptés. Les organisateurs et les réformateurs des nations qui aspirent à bâtir sur la terre ferme, doivent relier le nouvel ordre à l'ancien, et en faire un tout harmonieux qui corresponde à l'esprit national. Dans quelques révolutions modernes on peut distinguer deux époques, l'une où l'on rétablissait l'ancien ordre des choses, et l'autre venue après la première, qui bouleversait ce même ordre et en établissait un complètement nouveau. Or, de ces deux espèces de réformes, quelle est celle qui eut vie, qui fut prouvée possible et bonne par l'expérience ? Quelle est celle qui fut démontrée vaine, funeste même et terrible dans ses effets ? L'histoire me dispense de répondre à ces questions.

Personne ne peut déterminer quel sera l'état politique des nations de l'Europe d'ici à plusieurs siècles ; mais ce qui est évident pour tout homme qui ne se repaît pas de rêveries et de chimères, qui a quelques connaissances de ses semblables, qui s'est trouvé quelque temps dans des pays libres, c'est que, au siècle où nous vivons et chez des peuples qui ont vécu jusqu'à ce jour sous la domination d'un prince, la liberté a besoin de la monarchie. Une longue durée de civilisation et de liberté tempérée pourra peut-être mettre les grandes nations de l'Europe en état de se gouverner par le seul principe électif, principe qui ne peut subsister à présent, s'il n'est appuyé sur un soutien héréditaire. La propriété et l'hérédité privées sont connaturelles au caractère de l'homme, et elles dureront autant que notre espèce. Les prédi-

cateurs de la loi agraire et de la communauté des biens ne sont pas très-redoutables ; on ne peut en dire autant de l'hérédité politique, qui est par elle-même une institution accidentelle et arbitraire. Toutefois, quand un peuple est depuis longtemps accoutumé à l'état monarchique, il en a besoin pour vivre tranquille et libre. Vouloir passer du despotisme à la république, et de la corruption d'un long esclavage à cette vertu civile, à ces mœurs simples et austères qui suppléent au pouvoir royal, c'est là une insigne folie. D'un autre côté, la royauté doit être héréditaire ; autrement, elle manque de cette consistance et de cette uniformité qui la rendent utile. Il n'y a peut-être pas en Europe un état qui ne soit capable de vivre libre sous un prince, comme il n'y en a peut-être aucun qui puisse, sans un prince, jouir du même bien [1], excepté les petites républiques de la Suisse, d'Andorre et de Saint-Marin, où une longue coutume est passée en nature, et où le peu d'étendue du pays vient en aide à la coutume. Les Européens de nos jours paraissent entièrement semblables aux Romains de l'empire, qui, au dire de Tacite [2], ne pouvaient supporter ni une entière servitude, ni une liberté parfaite, ce qui était alors un effet de décrépitude et un signe de la mort de cette nation. L'état semblable dans lequel se trouvent les peuples modernes provient-il de décrépitude ou de jeunesse ? Nous pouvons peut-être l'indiquer, mais la postérité en décidera (32).

L'investiture de la principauté dans une famille a le même fondement juridique que la propriété privée. Elle est un fait social, pour la plupart du temps antique, souvent néces-

1 Cracovie, les Iles ioniques et plusieurs cités d'Allemagne ne sont en république qu'en apparence et non réellement, parce qu'elles dépendent plus ou moins d'une monarchie ; du reste, leur peu d'importance les rend aussi propres à démontrer la possibilité d'une république, que le seraient à démontrer la possibilité de la monarchie la principauté de Kniphausen et le royaume de Monaco, s'ils étaient seuls en Europe.

2 *Hist.*, I, 16.

saire à la vie paisible et libre, et par tous ces titres, légitime et divin ; ce fait a la même origine que la souveraineté qui compose ou recompose l'état. Il est, à cause de cela, subordonné à la loi suprême du salut public et au pouvoir souverain, qui peut, suivant cette loi, le modifier, le restreindre, le diminuer, l'annuler même, s'il le faut. Le souverain peut enlever à un prince l'autorité, si cela est exigé par sa propre conservation, comme il peut déposséder un coupable, et dans le cas de nécessité absolue, un innocent même, comme il lui est permis, en cas de nécessité, d'exposer la vie d'une foule d'hommes justes et de preux citoyens aux risques et au carnage d'une guerre sainte et sacrée. Les légitimistes se trompent en regardant le droit héréditaire comme plus sacré que les autres droits. Il est toujours subordonné au droit souverain, et il ne devient qu'accidentellement inviolable, quand tout le pouvoir se trouve réuni dans les mains du prince. La souveraineté nationale est l'unique droit absolu, essentiel, inattaquable, parce qu'il s'identifie avec la vie des peuples, et qu'il répond au suprême devoir imposé aux gouvernants, de préserver tout le corps confié à leurs soins. Les autres droits sont soumis à ce souverain domaine. L'absolu en politique se trouve dans la nation, et non dans les individus en particulier, sauf le cas assez rare où un homme, politiquement parlant, est toute la nation. Louis XIV se vantait de l'être ; mais les légitimistes eux-mêmes le condamnent, excepté peut-être les moins réservés et les plus exaltés.

Il ne faut pourtant pas en conclure que l'hérédité politique puisse être abolie, hors le cas de nécessité, et quand les circonstances en demandent seulement la modification ; autrement, elle serait moins sacrée que le droit de propriété privée. Quand les chambres françaises de 1830 chassèrent du trône une dynastie funeste au repos de la nation, et appelèrent à lui succéder la branche collatérale la plus proche, loin de détruire le principe de l'hérédité, elles ne firent que lui rendre hom-

mage. Certes, si la branche aînée des Bourbons s'était éteinte, le prince qui lui succéda serait légitime, même au jugement des quelques hommes qui le traitent aujourd'hui d'usurpateur. Mais quand un roi foule aux pieds les libertés nationales, qu'il viole la constitution qui consacre sa puissance, en se jouant des pactes qui la rendent inviolable, il s'ôte à lui-même son autorité, il déchoit de la juste possession du trône, comme un malfaiteur perd justement ses biens, et même quelquefois la liberté et la vie [1]. Dans ce cas, ce ne sont point les sujets qui dépouillent leur supérieur ; chose toujours illicite, parce que la souveraineté dans son complexe est absolument inviolable ; mais la partie de la souveraineté qui est attaquée, retranche le membre gâté, pour le salut de tout le corps. L'action se passe de souverain à souverain, et non de sujet à sujet.

Il ne faut donc pas confondre la tradition héréditaire de la royauté avec la tradition légitime du souverain pouvoir. La première n'a de valeur que quand elle s'appuie sur la seconde ; elle peut être et ne pas être ; elle peut être modifiée de telle ou telle manière, au gré de la souveraineté traditionnelle, tandis que la communication extérieure et libre du pouvoir, d'homme à homme (quelle que soit la manière dont elle se fasse), est essentielle à toute société civile, et la souveraineté n'est pas possible en dehors d'elle. La confusion de ces deux choses, qui peuvent quelquefois se réunir accidentellement en un seul individu, mais qui sont essentiellement distinctes, a enfanté une foule d'erreurs dans la science politique. Les uns, en conférant au pouvoir héréditaire les attributs de la souveraineté, consacrent les excès du despotisme et rendent toute liberté impossible ; car si l'hérédité ne peut jamais être violée dans le chef d'un état, il devient le souverain

1 Tel est le sentiment exprès du grave auteur de *De regimine principum*, dans le texte cité plus haut, p. 229.

unique, et les autres pouvoirs ne sont que des fantômes trompeurs pour l'amusement des simples. Ceux, au contraire, qui assignent à la souveraineté même le caractère relatif du pouvoir héréditaire, en détruisent la racine sans s'en apercevoir, et ouvrent un vaste champ à de continuelles révolutions.

Quelqu'un dira peut-être que le droit héréditaire des princes devient moins stable et moins sacré, si on le regarde comme secondaire et comme doué d'une valeur purement relative. L'objection ne serait pas très-bien placée, car d'abord les princes eux-mêmes ont souvent reconnu la légitimité des modifications apportées au principe héréditaire, et même son abolition, contre la volonté de ses anciens possesseurs; ce qui est un hommage rendu à la souveraineté nationale, et une preuve qu'ils ne regardent pas l'hérédité politique comme absolument inviolable. De plus, il n'est point sage d'exagérer un droit, de le rendre ridicule, impossible, funeste, sous prétexte de le défendre, comme le font les légitimistes chez qui on pourrait désirer plus de prévoyance. Et je crois n'être pas loin de la vérité en disant qu'ils sont les plus grands ennemis des rois, comme les républicains modernes sont les plus grands ennemis des peuples; et que si ces deux partis n'avaient jamais existé, aucun trône ne serait tombé, et l'Europe tout entière jouirait des bienfaits de la liberté civile. Tant il est vrai que les exagérateurs sont les plus dangereux adversaires de la cause qu'ils défendent. L'hérédité du pouvoir dans quelques familles est certes assez bien appuyée, quand on la compare au droit de propriété, vénérable et sacré pour toutes les nations, quoique chacune d'elles soit persuadée que ce droit, comme tous les autres, est de sa nature subordonné au salut public. Le besoin de la royauté héréditaire dans l'organisation actuelle de l'Europe est aussi manifeste pour les hommes sensés, que la nécessité de la propriété privée l'a été dans tous les temps et dans tous les lieux. S'il y a aujourd'hui des républicains, il ne manque pas non plus de fauteurs de la

loi agraire : hommes doués certainement d'esprit et de droiture, mais chez qui on voudrait cette connaissance des choses humaines, ce sens droit sans lequel le génie ne sert pas plus en politique que le télescope aux aveugles. *Les grandes nations modernes de l'Europe ne sont pas tellement dépourvues de civilisation et d'expérience politique, qu'elles doivent être exclues de la participation aux affaires du gouvernement ; elles n'en sont pas si abondamment douées, qu'elles puissent exercer l'action gouvernementale tout entière, sans que l'aristocratie naturelle et élective s'appuie sur le centre immobile d'une royauté héréditaire.* Je ne crois pas que cette maxime puisse être révoquée en doute par aucun de ceux qui ont quelque expérience des hommes et des temps. L'action du gouvernement doit donc être partagée entre les véritables patriciens et le prince, entre l'élection et l'hérédité. Le concept dorique doit se composer avec le concept patriarchal, selon l'harmonie du concept chrétien. Par l'un de ces deux principes, l'organisation politique correspond à la civilisation présente ; par l'autre, il est en harmonie avec la coutume passée : ils sont requis l'un et l'autre, pour pouvoir marcher vers l'avenir avec sécurité et avec zèle. Séparez-les, et vous compromettez en même temps l'autorité et la liberté, et avec elles, le salut et la prospérité des nations, parce que, sans l'élection, la civilisation est stationnaire ou recule, et sans le pouvoir héréditaire, elle est en danger ou elle marche vers l'abîme. Dans l'un et l'autre cas, vous causerez infailliblement, non pas le repos ou le progrès, mais des ruines, en ouvrant la porte à l'invasion étrangère, ou à ces révolutions violentes qui font périr également la liberté et la souveraineté. Si donc l'hérédité du trône et l'élection des plus capables importent également au maintien du pouvoir souverain, il s'ensuit que ces deux choses concourent à former la parfaite légitimité politique, laquelle, à cause de cela, résulte, comme de deux éléments, du droit de naissance et de celui d'élection, unis ensemble par l'œuvre de la souveraineté nationale.

En voulant séparer ces deux choses, et écarter de la monarchie son aide et sa compagne, on blessa la première dans ses parties les plus vitales, et à la longue, ou l'affaiblit ou on l'étouffa. L'Europe d'aujourd'hui prouve manifestement ce double effet ; car d'un côté les royautés constitutionnelles et fortes sont nouvelles, ou ressuscitées du milieu de leurs cendres comme des phénix ; de l'autre, les états vieux et despotiques sont consumés par une langueur interne et par une lente mort. Ce qui démontre combien est sage et vrai en toute espèce de chose, et applicable à la politique, ce vieil adage : *Rien de trop ;* et combien il est nuisible de sortir des bornes de la modération, aussi bien pour les institutions que pour les hommes. Les premiers qui brisèrent les freins donnés à la puissance royale par la civilisation chrétienne, crurent certainement fortifier et favoriser le pouvoir ; au contraire, ils l'affaiblirent et le renversèrent. La monarchie créée par eux ressemble à ce colosse menaçant à la vue, au métal précieux, aux pieds d'argile, qui fut en un clin d'œil renversé, brisé, réduit en poudre par une petite pierre [1]. Entre tous les autres effets de cette malencontreuse réforme, entre les causes principales qui rendirent la royauté moderne odieuse et détestable aux peuples, il faut compter ce malheureux entourage que l'on nomme cour. Le pouvoir d'un roi légitime est par lui-même vénérable et sacré ; les abus mêmes et les désordres, pourvu qu'ils ne soient point excessifs, le font plaindre, mais non pas condamner. Il y a dans la multitude une certaine rectitude de sens (bien différente de l'instinct servile des courtisans), qui la porte à révérer et à chérir l'autorité du prince. Ce sens est en grande partie l'œuvre du christianisme, qui composa les monarchies civilisées, en consacrant le pouvoir souverain par la religion, en l'ennoblissant par l'attribut auguste de paternité qui correspond au caractère de fraternité

1 DANIEL, II, 31-35.

imprimé dans les citoyens et les sujets. La fraternité des hommes et la paternité du pouvoir sont deux concepts corrélatifs, transférés par l'Evangile de la famille dans l'état, en vertu desquels la monarchie devient un patronage, un patriarchat civil qui renouvelle la forme primitive de la société humaine. Mais l'orgueil inné gâta un si grand bien, comme il l'avait corrompu avant le Christ : la monarchie orientale se substitua à la monarchie chrétienne, chez les nations civilisées de l'Europe. Le prince fut divinisé, l'obéissance devint adoration, et la soumission servitude. On vénéra la volonté aveugle et fragile d'un homme à l'égal d'un oracle ; et afin que les apparences correspondissent aux effets, cet homme fut élevé démesurément au-dessus de la condition commune, assis sur un trône inaccessible, et séparé de la foule, si ce n'est pour recevoir de temps en temps ses hommages ; on lui rendit des honneurs sacrés, et un troupeau d'esclaves s'inclina devant lui comme devant un Dieu. Pour qu'il pût oublier mieux sa condition d'homme, son habitation devint un séjour de délices, brillant d'or et de pierreries, rempli d'un luxe sans bornes et sans limites, en comparaison duquel parurent mesquines les magnificences et les pompes du culte divin. Ce ne fut point encore assez : on créa autour du prince, comme l'auréole de sa puissance, une société privilégiée, une sorte d'Olympe qui, par les mœurs et par le rang, fut digne du nouveau Jupiter. Quelques-uns d'entre les barons féodaux, autre reste funeste du paganisme, ayant perdu les droits qui les avaient rendus exécrables aux yeux de tous, vinrent dire au prince : nous voici disposés à vous vendre nos hommages, pourvu que vous nous fassiez part de votre fortune. Nous vous adorerons les premiers, et nous donnerons aux peuples l'exemple de la plus servile dévotion, pourvu que par compensation, vous nous laissiez partager les fruits de la tyrannie. Ce noble marché fut conclu : une partie de la noblesse se groupa autour du monarque, et réunissant ses vices aux

siens, elle fit voir au monde étonné jusqu'où pouvaient s'élever l'impudence et la corruption. Chaque capitale de l'Europe vit surgir au milieu de son enceinte, comme une autre cité, une Babylone nouvelle, une nouvelle Sodome, réceptacle de toute espèce d'infamie. Chaque palais devint le siége occulte de mille complots, pour accabler et opprimer les sujets, et un splendide lieu de débauche, pour infecter les mœurs de ces pauvres opprimés. Que personne ne m'accuse d'en trop dire, car les cours de Paris, de Londres, de Madrid, de Pétersbourg, de Florence et de Naples n'ont été bien souvent que d'infâmes séjours de prostitutions! On vit paraître quelquefois des princes qui n'étaient pas dignes d'habiter au milieu de cette abominable corruption; mais les cours n'en valaient pas mieux pour cela, parce que le génie des courtisans l'emportait sur la bonté des princes. La dépravation moderne des villes, la corruption des familles, la dissolution des liens les plus sacrés, l'adultère en honneur, l'impiété triomphante, naquirent dans les cours, et de là se répandirent dans tous les membres de la nation. L'exemple pestilentiel empoisonna les mœurs publiques, les débordements iniques rendirent la monarchie odieuse et méprisable; la masse de l'or enfoui dans ce gouffre, et arraché aux peuples avec leur sueur et leur sang, usa leur patience, et enfanta les révolutions. Celles-ci seraient dignes de bénédictions éternelles, si elles n'avaient fait que détruire les cours; tandis qu'au contraire, on pourrait peut-être regarder comme trop douce cette tempête qui épargna les murs infâmes de Versailles et du Louvre, souillés de tant de crimes et dignes du feu céleste qui changea les palais de la Pentapole en un marais immonde. Heureusement, de telles énormités sont devenues impossibles aujourd'hui, et les rois, non moins que les peuples, doivent en remercier la civilisation, car le cortége d'une cour nombreuse est le plus grand ennemi du pouvoir, l'expédient le plus efficace pour préparer la ruine

d'un état. Il ne faut point certainement que le prince manque de la majesté qui convient à son rang; mais cette majesté ne doit point être séparée de la simplicité et de la modération. Les pompes du trône ne doivent point être telles, qu'elles fassent oublier à celui qui y est assis sa qualité d'homme, et lui persuadent qu'il est roi pour jouir, et non pour faire du bien à ses sujets. La magnificence et les pompes orientales d'un palais, au milieu d'un peuple pâle et affamé, sont une honte pour notre civilisation, et un blasphème envers le christianisme. Le meilleur moyen par lequel un prince puisse se conquérir l'amour et la vénération de ses sujets, c'est l'habileté et la vertu. Quand un roi est bon et sage, une noble familiarité et la simplicité des mœurs augmentent le respect qu'on lui porte. L'histoire ne manque pas de pareils exemples, et notre siècle, qui certainement n'abonde pas en grandeur, ni de la part des sujets, ni de la part des princes, notre siècle en connaît quelques-uns. Les princes qui craignent de vivre modestement et de se montrer quelquefois comme particuliers, sont ceux qui se savent être, comme princes, haïs et méprisés.

Les doctrines que nous avons jusqu'ici exposées d'une manière aussi franche, ne seraient pour nous ni respectables ni sûres, si elles ne nous paraissaient conformes aux maximes de cet enseignement qui s'élève au-dessus de tous les autres. En se tenant en dehors des questions secondaires de la politique que Dieu a abandonnées aux discussions des hommes, l'Eglise catholique en a mis en sûreté la base, c'est-à-dire, l'inviolabilité du pouvoir souverain, sur laquelle la parole de la révélation est claire et expresse. Sans s'arrêter à discourir des intérêts purement temporels, la révélation nous enseigna d'une manière solennelle les véritables principes de la souveraineté civile, qui appartiennent à la morale non moins qu'à la politique, puisqu'ils sont le lien de l'une et de l'autre, et la raison fondamentale des devoirs qui attachent l'homme à

la patrie, et en font un citoyen. Comment la religion révélée, promulgatrice de la loi morale, aurait-elle pu laisser passer sous silence un devoir si important, ou prescrire le devoir, sans établir le droit corrélatif qui le fait naître? L'Evangile a consacré la base de la société publique, comme il a sanctifié la société domestique et privée, la famille et l'état étant les deux pivots de toute association civile et domestique. L'Evangile fixa l'autorité paternelle, proscrivit la polygamie et le divorce, en faisant reposer ainsi la famille sur l'inviolabilité du pouvoir domestique, qui ne pourrait se tenir debout sans ce triple appui. De même il donna pour fondement à l'état, l'inviolabilité du pouvoir public; il interdit la rébellion, qui est le divorce des sujets d'avec le souverain, et brise la continuité du pouvoir social, comme la rupture du lien conjugal annulle la continuité de l'ordre domestique, et avec lui, le mariage lui-même. Mais si Jésus-Christ défendit la rébellion, il ne prohiba pas la guerre de nation à nation et de pouvoir à pouvoir, quand elle est inévitable; comme il ne défendit pas la séparation des époux, quand elle est nécessaire pour éloigner de plus grands maux. La sagesse du philosophe et de l'homme d'état ne peut rien trouver qui soit plus sage ou plus parfait que ce divin tempérament; et c'est en cela qu'apparaît clairement sa divinité, en ce qu'après le cours de tant de siècles, après tant d'égarements de la raison humaine, la doctrine évangélique est la seule qui survive au naufrage des opinions, et demeure à flot; la seule qui, après avoir triomphé des sentiments contraires, demeure maîtresse du champ de bataille, et sur laquelle se reposent enfin les sages et les peuples. Conservatrice de ce dépôt divin, l'Eglise le promulgua de nouveau toutes les fois que les besoins ou les erreurs du moment l'exigèrent. Mais elle ne nous enseigne aujourd'hui que ce qu'elle nous enseignait hier, que ce qu'elle enseigna dans tous les temps qui ont précédé, et que ce qu'elle reçut de la bouche du divin maître. Elle renouvela naguère le divin ensei-

gnement, quand l'ardeur inconsidérée d'un homme voulait, au nom de la religion, exciter les peuples aux discordes civiles, et prêcher la croisade contre tous les pouvoirs légitimes de l'Europe. Que ne dit-on pas alors contre le décret de Rome, reçu respectueusement par toute l'Eglise? La sagesse du siècle découvrit que Rome était devenue complice des tyrans et des despotes, et qu'elle avait changé les doctrines de l'Evangile. Et cela n'a rien qui doive étonner; car, disons-le franchement, combien n'en sait-on pas de nos jours, plus que l'Evangile, plus que la tradition, plus que l'Eglise? Nos théologiens de gazette connaissent-ils peut-être le christianisme mieux que le bouddhisme? Qui pourrait lire ou entendre, sans rire ou plutôt sans s'indigner, tout ce qu'un grand nombre débitent aujourd'hui, tout ce qu'on écrit, tout ce qu'on imprime sur la religion? Qu'un homme, un écrivain, un prêtre, après avoir défendu pendant vingt-cinq ans la cause catholique, se soit aperçu tout-à-coup qu'il avait embrassé l'erreur, que la foi est une chimère, la Bible une fable, que l'Eglise favorise la barbarie, et le Saint-Siége la servitude, il ne faut pas trop s'en étonner, car il fit cette admirable découverte précisément le jour où il fut condamné. L'orgueil humain est un si habile maître! Mais l'Eglise ne s'émeut pas de ces bruits, et poursuivant la route que la Providence lui a tracée, sans trop s'inquiéter si cette route est couverte d'épines ou de fleurs, elle est assurée de parvenir bientôt au but, et d'obtenir tôt ou tard justice même des hommes, quand les passions seront calmées. Peut-être le jour de cette justice n'est-il pas loin; et certainement, les erreurs mêmes du siècle en hâtent la venue. Un temps viendra où les peuples aux abois s'apercevront, qu'en foulant aux pieds tout pouvoir, en sanctifiant la licence, ils n'ont rien gagné que leur propre servitude; et alors, tournant les yeux vers l'étendard catholique, ils le salueront comme la bannière de la liberté. Alors on reconnaîtra qu'en mettant en sû-

reté l'inviolabilité du pouvoir souverain, l'Eglise a consacré ce principe sans lequel la vraie liberté étant impossible, le despotisme et la licence deviennent inévitables. Alors on reconnaîtra que, par ses définitions, l'Eglise a pourvu à l'autorité des lois, à la tranquillité des républiques, à l'inviolabilité des assemblées nationales, aussi bien qu'à la sécurité des trônes et aux droits des monarques. Alors on reconnaîtra que l'Eglise ne condamne ni ne blâme la vraie liberté, mais la fausse; non la liberté qui, depuis dix siècles, règne plus ou moins dans les pays civilisés, mais celle qu'introduisirent naguère dans le monde la rébellion d'un apostat et la témérité d'un philosophe; non la liberté qui créa et organisa la civilisation moderne, mais celle qui l'écarta du droit chemin, rompit l'unité de l'Europe, enfanta l'égoïsme des individus et des nations, abattit par la mollesse et la frivolité les esprits et les cœurs; non la liberté qui, même avant le Christ, produisit l'âge d'or de l'Italie et de la Grèce, et renouvela une partie des merveilles antiques au milieu des grossièretés du moyen-âge, mais celle qui anéantit les vieilles républiques et les modernes, ouvrit Athènes et le Latium à l'invasion étrangère, substitua le despotisme des barbares au despotisme impérial, souilla de luttes et de sang les institutions libres de la civilisation renaissante, et les empêche encore aujourd'hui de se consolider et de prendre racine. Alors on reconnaîtra que si l'Eglise parut quelquefois embrasser la cause des princes plutôt que celle des peuples, elle le fit, parce que son prévoyant courage la conduit toujours où le danger est le plus grand, et la fait combattre au fort de la bataille en faveur du plus faible : aussi, de même qu'elle combattit autrefois contre les rois et les empereurs, en effeuillant les lys malfaisants, en arrachant les serres à l'aigle rapace, quand la force des despotes l'emportait sur la légitime liberté des peuples, aujourd'hui, elle combat pour le pouvoir plutôt que pour la liberté, parce que le premier, et non pas

la dernière, est menacé par l'opinion dominante et le génie du siècle ; car il ne faut pas croire que le plus grand des maux qui menacent l'Europe soit le despotisme ou la tyrannie des princes, et que sa force la plus redoutable consiste dans leurs armées. Savez-vous d'où vient le plus grand péril ? La prépondérance du bas peuple, qui promet à l'Angleterre et à la France, qui sont aujourd'hui les deux nations les plus libres et les plus puissantes de l'Europe, une seconde barbarie, plus profonde que celle des Vandales et des Huns, et un despotisme plus dur que celui de Napoléon. Malheur à notre civilisation, si la multitude, à quelque époque que ce soit, arrivait au pouvoir dans les états ! Et elle y arrivera certainement, si le dogme pernicieux de la souveraineté du peuple continue à régner dans le monde ; aussi, en protégeant de l'autorité de ses décrets le pouvoir souverain, quelque part qu'il se trouve, l'Eglise pourvoit à la félicité des peuples, aux progrès de la civilisation, et mérite bien de la liberté même, en en protégeant les fondements ; car au siècle où nous sommes, ses ennemis les plus formidables ne sont point les despotes, mais les démagogues. En m'exprimant ainsi, je ne parle point des opinions ou des actions particulières ; je ne dis pas que l'Eglise est composée d'hommes, et que les hommes, même les plus sages et les plus vénérables, peuvent quelquefois payer tribut à l'imperfection de notre nature. Je parle de la doctrine universelle, je parle de l'esprit qui se manifeste dans le procédé général de l'Eglise, qui anime et dirige ses démarches, et qui est un effet de ses doctrines, contre lequel on ne peut élever la voix, sans l'élever en même temps contre la bonne logique, contre le consentement des sages et la conscience du genre humain. En somme, l'Eglise est la conservatrice de la liberté, le salut de tout droit, parce qu'elle est la gardienne du principe d'où dérivent tous les biens de la vie, et la vie sociale elle-même. La souveraineté qui crée, compose, élève, conserve

et améliore les nations, est comme une plante que Dieu a créée avec l'homme, et qu'il a destinée à vivre aussi longtemps que la famille humaine. La liberté est un de ses fruits, et certainement un des plus précieux. Cette heureuse plante grandit, se multiplie et se reproduit : toute greffe, toute bouture, tout rejet qui en provient est fertile et légitime ; toute semence qui en est tirée est bonne et véritable. Mais malheur à qui veut planter ou semer sans elle ! Les rejetons les plus vigoureux ne prospèrent ni ne fructifient, quand ils ne proviennent pas de ce tronc vivace. C'est l'Eglise qui cultive cet arbre divin, destiné à couvrir la terre entière, et à donner un abri aux peuples fatigués, à l'ombre salutaire et vivifiante de ses rameaux. Si quelques-uns voulaient l'abattre pour en cueillir les fruits, comme les sauvages qui coupent le chêne pour en avoir les glands, quelle merveille que l'Eglise s'oppose à leur entreprise insensée, et laisse dire ceux qui l'accusent elle-même de barbarie !

Je me suis étendu un peu longuement sur ces matières, qui sont très-importantes en elles-mêmes, et qui se rattachent à la formule idéale esquissée plus haut. En effet, de ce que j'ai dit, il résulte que la science politique roule sur deux pivots, dont l'un est la souveraineté, et l'autre les diverses formes politiques qui peuvent changer autant de fois que leurs variations s'accordent avec l'immutabilité du pouvoir suprême. La souveraineté est le principe nécessaire, et les formes politiques sont le principe contingent de la société civile. Ces deux principes s'accordent de point en point avec les deux extrêmes de la formule idéale, et leur lien est déterminé par le moyen terme de cette dernière. Les erreurs politiques consistent à confondre ensemble ces deux extrêmes, et à donner à l'un la valeur de l'autre : confusion qui naît de l'ignorance ou de l'altération du concept intermédiaire, d'où sont déterminés les rapports des autres membres. Et c'est là précisément ce qui a lieu dans les erreurs spéculatives. En affirmant que les sujets

créent le souverain, les fauteurs de la souveraineté du peuple, c'est-à-dire, de la licence, traduisent en corollaire civil la maxime spéculative des panthéistes, qui affirme que l'*Existant crée l'Etre*, en se transformant en lui, et bouleversent ainsi complètement la formule primitive. En concentrant irrévocablement la souveraineté entre les mains d'un ou de quelques individus, en lui refusant le pouvoir de s'étendre et de se répandre successivement, selon les progrès de la civilisation, dans les différentes parties de la nation, les fauteurs du despotisme affirment en substance que l'*existant ne doit pas retourner à l'Etre*, conformément au rêve des panthéistes les plus rigoureux, qui nient la réalité des phénomènes du monde. Ainsi, les uns bouleversent le premier cycle créateur, et les autres nient le second, en se fondant également sur les canons du panthéisme [1]. D'un autre côté, en niant l'inviolabilité du droit souverain, c'est-à-dire, de l'Idée, les partisans de la licence transportent dans l'Etre le multiple, la variété, la mutabilité, la contingence des existences; tandis que les partisans de la souveraineté despotique, en excluant la participation successive et modérée des sujets au souverain pouvoir, par le moyen de l'investiture légitime, nient la perfectibilité des existants, et leur communiquent, hors de propos, l'immutabilité de l'Etre. Je m'abstiens de porter plus loin ces comparaisons, non parce que je les juge peu importantes ou peu fondées, mais parce qu'il me paraît superflu de les éclaircir minutieusement, comme découlant d'une manière claire et obvie des choses que j'ai dites jusqu'ici. Quant à leur valeur, je les crois aussi certaines que la formule, et personne ne pourra les combattre, s'il ne démontre d'abord la fausseté de la formule. Pour ce qui est de leur importance, je les estime d'un si grand poids, que

1 Les deux erreurs cycliques précitées résultent expressément du panthéisme de Schelling et de celui d'Hégel.

hors d'elles, la science politique, selon moi, n'a plus de fondements, et s'écarte de la base de toute science. Plusieurs peut-être ne comprendront point mon système, et le traiteront de subtilités, de rêveries dépourvues de valeur spéculative et d'utilité pratique. A ceux-là, je me contente de répondre que je n'écris pas pour eux : à défaut d'autre mérite, cette réponse a du moins celui de la brièveté. J'ai la confiance que les lecteurs que je désire avoir ne condamneront pas ma franchise, ou du moins qu'ils la regarderont plutôt comme impolie que comme injuste.

ARTICLE SEPTIÈME.

Epilogue.

Avant de terminer ces remarques générales sur les relations encyclopédiques de la formule idéale, qu'il me soit permis de mettre sous les yeux du lecteur une conséquence importante des doctrines exposées jusqu'ici. Cette conséquence, la voici : c'est *la suprématie et l'universalité scientifique de l'idée divine*, d'où il suit que Dieu peut être considéré par nous comme *la suprême formule encyclopédique*. Le grand concept de la divinité n'a eu jusqu'à présent qu'une place plus ou moins secondaire dans les doctrines philosophiques, et même dans celles qui, en apparence ou en réalité, se montrent les plus religieuses. Dans le dualisme ordinaire, l'idée de Dieu est excentrique au savoir, soit parce que ce système sépare trop le monde de son créateur, soit parce que, considérant l'existence divine comme une simple vérité de déduction, il est forcé de la reléguer dans un coin de la science. Le panthéisme place en apparence la divinité dans le centre du réel et de l'idéal, mais il en altère la nature, il en conserve plu-

tôt le nom que la substance; il lui enlève la véritable souveraineté de l'univers, en la confondant avec l'entité des choses créées. Selon les panthéistes, Dieu est tout, parce que en lui réside la substantialité de toutes choses, et par conséquent, en rigueur de termes, il n'est pas seulement le centre de l'univers, mais il est le cercle même, pour quiconque ne veut pas se laisser séduire par des phrases mensongères et magnifiques que l'on emploie quelquefois [1]. Les sciences spéculatives ont donc jusqu'alors participé plus ou moins à l'athéisme; car il n'y a pas (scientifiquement parlant) une grande différence entre ôter à la divinité son autorité dans la science, ou l'en bannir tout-à-fait. En plaçant dans la formule idéale la base du savoir, on remédie à ce défaut et on assigne à l'idée divine cette place élevée qui lui appartient. Ce concept de l'Etre y apparaît comme capital et tout-à-fait principal, parce que seul il constitue l'Idée, et qu'il tient sa place en tête de la formule, dont il est le principe logique et effectif. De l'Etre dépend toute existence, et de son intuition, toute connaissance. De plus, le concept de l'Etre se répand dans tout le reste de la formule, est présent à toute notre pensée, et se montre clairement comme inséparable des concepts secondaires de toute espèce, qu'il est impossible d'avoir sans la lumière spirituelle qui rayonne de cette idée suprême. Par conséquent, toute connaissance se fonde et réside, pour ainsi dire, dans la science de l'Idée, comme toute substance créée s'appuie sur la substance de l'Etre, et réside en elle, en ayant en Dieu l'existence et le mouvement [2]. La plus grande liaison possible existe entre l'Idée et les autres connaissances relatives; toutefois il y a entre elles une distinction réelle et substantielle, fondée sur le fait intermédiaire et libre de la création. C'est dans cette universalité de l'Idée

1 *Cons. sur les doct. rel. de M. Cousin*, chap. 1, n° XII, p. 103-107; ch. 2, n° V, p. 130-132, 1re édition, et p. 97, 119, 2e édition.

2 *Act.*, XVII, 28.

que consiste l'immensité divine, qui nous est exactement représentée par la contexture de la formule. Dieu n'est pas seulement immense dans la nature, il l'est encore dans la pensée et dans les actions des hommes, dans la spéculation et dans la pratique. Il est immense dans l'ordre de la nature, parce que la nature est l'effet d'un acte continu et immanent de la Cause créatrice. Il est immense dans l'ordre moral, parce que tout acte libre part de la Raison première comme de son principe, et doit se diriger vers la Raison dernière comme vers sa fin. Il est immense dans l'ordre scientifique, parce qu'il est le premier axiôme et la dernière conclusion de toute science; et dans le progrès intermédiaire par lequel on passe de l'un à l'autre de ces deux termes, l'Idée est partie intégrante de toute intuition et de toute déduction. Saint Paul faisait encore allusion à l'immensité du concept divin, quand il disait que nous *vivons en Dieu* [1], et l'oubli de cette grande vérité, en éloignant plus ou moins la science de son principe vital, contribua beaucoup à affaiblir la philosophie moderne et à la rendre irréligieuse (33).

Plusieurs ont cru jusqu'à présent que c'est procéder par des hypothèses que de commencer la science par Dieu, comme suprême axiôme, et de suivre la méthode ontologique. Le véritable procédé hypothétique est celui des psychologistes; car l'homme, sans Dieu, n'est point une vérité certaine, mais une supposition et un postulatum. L'esprit humain qui se pose lui-même, fait un travail contradictoire, car il répugne que l'effet pose l'effet, et soit la raison suffisante de la connaissance que nous en avons. Si ensuite il veut poser Dieu, la contradiction est plus énorme encore, car tout se réduit à faire poser la cause par l'effet; et si cela est absurde dans le cercle des choses réelles, cela n'est pas moins contradictoire dans l'ordre de la science. Dieu se pose par lui-même comme

1 *Act.*, XVII, 28.

Intelligible, et l'homme doit le reconnaître; mais il ne peut le démontrer, rigoureusement parlant; car si les preuves et les démonstrations de l'existence de Dieu sont très-concluantes et irréfragables, ce n'est que comme *reconnaissances* de cette grande vérité, lesquelles présupposent une intuition antérieure et primitive, et non comme révélations d'une vérité nouvelle. Si l'ordre primitif de l'esprit, aussi bien en logique qu'en psychologie, ne s'identifie pas en substance avec l'ordre ontologique, le scepticisme absolu devient fatal et inévitable.

Dieu est l'Intelligible, et par conséquent l'intelligibilité absolue des choses, d'où l'intelligibilité relative procède. Tel est le concept fondamental du λογος platonique; car Platon plaçait en Dieu la mesure de toute chose, en le nommant le principe, le milieu et la fin de toute existence [1]. Aussi le système platonicien est-il, en philosophie, ce qu'est dans la science des astres la doctrine de Copernic; et le sentiment de Protagore, réduit par Kant au rang de théorie, correspond à l'antique constitution du monde; de telle sorte qu'au lieu de comparer avec le créateur de l'astronomie moderne l'auteur de la philosophie critique, il aurait fallu bien plutôt le mettre au rang de Ptolémée. Entre les erreurs de l'Idéalisme il y a une vérité profonde, c'est que tous nos concepts, comme tels, reposent dans l'Intelligible (34). Les idéalistes se trompent, en plaçant l'Intelligible lui-même dans notre esprit, et en le confondant avec le sensible, mais si au contraire, ils le plaçaient en Dieu, d'où, comme du soleil des âmes, se répand un océan de lumière spirituelle, qui éclaire le monde des cognoscibles, leur opinion serait conforme à la vérité, elle serait en parfaite harmonie avec la pensée des philosophes grecs, mentionnée et consacrée par l'apôtre [2]. Or, si l'Idée est l'Intelligible et la mesure du vrai, il s'ensuit que la pierre de

1 *De leg.*, IV, *edit. Bipont*, 1785, tom. VIII, p. 185, 186.
2 *Act.*, XVII, 28.

touche d'un système philosophique, et le moyen le plus sûr pour en mesurer la bonté et l'imperfection, c'est sa conformité avec la règle suprême. Ainsi mesurée, la philosophie européenne n'a pas, depuis un bon siècle, de raison de s'enorgueillir. Et je pense qu'au lieu de grossir, comme on le fait, les annales des sciences spéculatives, de l'exposition et de la critique de certaines doctrines psychologiques et secondaires, on ferait mieux d'exposer les vicissitudes de l'idée de Dieu, depuis les temps anciens jusqu'à nos jours; celles-ci feraient à elles seules une histoire complète des doctrines philosophiques, car les vicissitudes du principe doivent contenir en abrégé les fastes de toute la science.

Et cela n'est pas vrai seulement de la philosophie, ce l'est encore de toute l'encyclopédie humaine, comme tirant de la connaissance de l'Etre les principes et le terme de tous ses progrès. Les différentes sciences prennent le sujet dont elles s'occupent de cette synthèse primitive et idéale, qui a Dieu pour premier anneau, et procédant par voie d'analyses, elles reviennent à leur principe, après avoir décrit un cercle immense, qui va toutefois s'élargissant, et qui revient au point d'où il est parti. Les sciences physiques partent analytiquement des corps en particulier, et arrivent au corps en général, c'est-à-dire, à l'univers; et parvenu à ce point, l'esprit de l'homme est contraint de s'élever jusqu'au créateur. L'astronomie est la cime des sciences naturelles : par elle, les existences du monde nous apparaissent comme une immense unité gouvernée par plusieurs forces, qui présupposent un seul principe. Les mathématiques commencent au point et à l'unité numérique, c'est-à-dire, aux concepts élémentaires du temps et de l'espace, et elles s'élèvent jusqu'à l'éternité, en parcourant les courbes innombrables et les calculs de l'infini. Ce retour des sciences à Dieu, en introduisant dans l'encyclopédie deux cycles générateurs, correspondants à ceux du monde et aux deux cycles fondamentaux de la création, de-

vient de jour en jour plus nécessaire et plus palpable, au fur et à mesure que la science acquiert largeur et profondeur. Le jour viendra où les savants confesseront que Dieu étant *l'αλφα et l'ωμεγα, le principe et la fin* [1] du savoir de l'homme, comme de toute autre chose, il n'est ni ridicule ni panthéistique de dire que Dieu est toute la science, et que de l'Idée découle cette unité souveraine et directrice, par laquelle les diverses disciplines s'unissent entre elles, comme les membres d'un seul corps. Et comme l'Etre est dans les existences, et que les existences sont dans l'Etre, sous différents rapports, de même il est très-vrai de dire que la science est en Dieu, et Dieu dans la science, selon les rapports qui unissent réciproquement ces deux choses. Et en effet, qu'y a-t-il de plus raisonnable, que de donner à la divinité, dans le monde des connaissances, le rang élevé qu'elle occupe dans l'univers réel? La science sera par là relevée, en devenant une sorte de culte très-noble rendu à son auteur; car elle ne peut être un instrument moral, si elle n'est une religion. De même que le moindre corpuscule, le moindre atôme de l'univers, est un effet de la présence créatrice, de même, le moindre concept est plein de Dieu, et le rend présent à la pensée des esprits créés.

Concluons, pour ce qui regarde les sciences spéculatives. La demeure de l'existant dans l'Etre, dont il est substantiellement distinct, renferme la clef de toute la philosophie; et chacune des branches de cette dernière se fonde sur l'Etre considéré dans quelque relation spéciale avec les êtres qui ne subsistent que d'une manière finie. Ainsi, l'Etre, comme intelligible, est l'Idée, condition nécessaire de la pensée humaine, et fournit aux recherches psychologiques leur principale matière. Comme subsistant et comme cause, il est la substance et la force premières, et il donne matière à l'ontolo-

1 *Apoc.*, I, 8.—PLAT., *De leg.*, IV, *edit. Biponl*, tom. VIII, p. 185.

gie [1]. Comme vrai, il est l'objet suprême de la logique. Comme ordonnateur moral, il est l'impératif et le droit absolu, et il fournit la matière à l'éthique et à la politique. Comme ordonnateur du monde matériel, il est le principe de l'harmonie, du sublime, du beau, en engendrant la cosmologie et l'esthétique. Comme Verbe, il est le fondement du langage, d'où naît la grammaire générale et philosophique [2]. Enfin, comme sur-intelligible, il est le sujet de la révélation, dont s'occupe la théologie positive; celle-ci, quoique étrangère à la philosophie par ses sources, et par les rapports qu'elle étudie, a de commun avec elle l'objet substantiel sur lequel elle s'exerce. De cette manière, outre que le concept de Dieu est le principe universel du savoir, il est encore le principe particulier de chaque branche des sciences philosophiques, lesquelles trouvent leur formule élémentaire dans une parole que Moïse prononça, il y a trente-trois ou trente-quatre siècles, dans un coin désert de l'Asie, et que personne ne sut répéter, hors ceux qui l'apprirent de lui. N'est-ce pas là une preuve qui suffirait seule à prouver la vérité et la divine origine de la révélation.

Cette parole primitive fut conservée, puisque nous avons le privilége de la posséder. Elle fut perdue ou altérée par beaucoup de nations, puisque sa connaissance est une prérogative des israélites et des chrétiens. Or, comment se conserva-t-elle chez les uns? Comment s'altéra-t-elle chez les autres? Nous commencerons à répondre à ces questions dans les deux chapitres suivants.

1 Je prends ici les noms de psychologie, d'ontologie et autres semblables dans leur signification la plus commune, car ce n'est point ici le lieu où je puisse circonscrire les différentes sciences philosophiques avec une précision rigoureuse, et selon les rapports les plus minutieux de la formule.

2 Je n'ai point nommé la grammaire générale dans le tableau encyclopédique, parce qu'elle est une dépendance des recherches psychologiques.

CHAPITRE VI.

DE LA CONSERVATION DE LA FORMULE IDÉALE.

La révélation conserva la vérité primitive parmi les hommes, et la renouvela plusieurs fois. Il convient donc que je traite en peu de mots cette matière, puisqu'elle se rattache à l'objet de mon livre et à l'histoire générale de la formule. Que le lecteur ne s'effraie pas : je ne veux point être long, ni répéter ce que d'autres ont dit beaucoup mieux que je ne pourrais faire, en me servant de leurs travaux. A mon avis, les répétitions sont interdites à l'écrivain, quelques cas exceptés, par exemple, quand elles sont nécessaires à la marche de la discussion, quand elles confirment ce qui a été dit auparavant, et encore quand on rassemble les idées éparses pour faciliter au lecteur l'intelligence de la matière ou pour instruire les commençants, ou bien enfin, quand il s'agit de certaines vérités et de certaines maximes qui ne sauraient être trop souvent répétées à cause de leur importance. Si l'on avait constamment suivi cette règle, nous au-

rions moins de livres, mais nous aurions plus de livres utiles, puisqu'un moindre volume renfermerait la même science. Plusieurs des considérations que je vais émettre peuvent avoir été signalées ou faites par d'autres, parce que les penseurs se rencontrent souvent dans les mêmes idées. Toutefois, je ne crois pas qu'elles soient des plus vulgaires.

La révélation (35) est *l'expression surnaturelle de l'intelligible, et la manifestation surnaturelle du sur-intelligible, au moyen de concepts analogiques déduits des choses sensibles et des perceptions rationnelles* [1]. Cette manifestation est toujours l'œuvre de l'Idée, qui se dévoile elle-même au moyen de la parole ; mais elle s'est effectuée de différentes manières, selon l'économie de la Providence. Dans ses commencements et dans les temps qui préparèrent peu à peu le développement complet du germe primitif, cette manifestation se fit, à l'aide de la parole, à un ou à plusieurs hommes, qui la communiquèrent aux autres en qualité de prophètes et de révélateurs. Dans son complément, elle fut l'œuvre de l'essence sur-intelligible, qui, dans la personne du Verbe, s'unit réellement à la nature humaine, se montra aux hommes et vécut parmi eux. La parole divine et incréée qui parle à l'esprit, devint une parole sensible; le dieu parlant intérieurement se fit extérieur, il entra dans le champ de l'espace et du temps, il mesura le cours d'une vie mortelle, il extériorisa l'Idée, c'est-à-dire, lui-même, et il lui donna une forme historique sensible, dont l'évidence repose sur une tradition monumentale. Si l'on admet la réalité du sur-intelligible en général (dont nous parlerons dans le dernier chapitre de cette *Introduction*), la possibilité de la révélation est incontestable *a priori*. Dans l'ordre de la réflexion, son existence est reconnue *a posteriori* par l'autorité démonstrative des miracles ; mais dans la connaissance primitive, elle est crue véritablement

1 *Teor. del sovr.*, num. 88-94, p. 91-97 ; not. 41-42, p. 401-405.

a priori, en vertu de la connexion qui existe entre sa réalité extrinsèque et l'acte créateur. C'est cette connaissance *a priori* qui constitue le principe divin de la foi chrétienne; aussi bien, à ce point de vue, on doit dire que la révélation atteste les miracles, plutôt que les miracles n'attestent la révélation. Mais nous traiterons ailleurs cette question. L'abondance et l'étendue de la matière me forceront quelquefois d'émettre des assertions sans les prouver sur-le-champ et d'invoquer dans mes raisonnements plusieurs postulatum. Comme j'éclaircis suffisamment en un endroit ce que je n'ai fait qu'indiquer en un autre, je crois remplir suffisamment à ce sujet mon devoir d'écrivain, et j'espère que le lecteur ne s'en offensera pas.

L'esprit humain est faible et débile, et par suite, enclin à trop présumer de ses forces (souvent la faiblesse étant mère de la témérité.) Aussi, les sciences diverses qu'il cultive aspirent-elles à sortir de leurs propres limites et à devenir universelles. Les sciences physiques ont souvent usurpé le caractère des sciences philosophiques, et, dans le cercle de celles-ci, la connaissance du sensible a fréquemment envahi le domaine de l'intelligible. D'autre part, la science rationnelle osa plusieurs fois s'introduire dans le sanctuaire de la révélation, en attaquant le sur-intelligible, ou en essayant de se l'approprier : c'était tenter l'impossible et nier en effet ce qu'on voulait expliquer ou travestir. Cette folle audace engendra la confusion de la politique avec la religion et des spéculations philosophiques avec les enseignements traditionnels; et ce désordre prit naissance au jour où la révélation primitive commença à se corrompre. En renouvelant et en complétant cette révélation, en établissant une hiérarchie spirituelle, perpétuelle et immuable, le christianisme distingua l'Etat de l'Eglise, la philosophie de la théologie, sans détruire ni diminuer leurs mutuels rapports. Après quinze siècles d'une vie bienfaisante, cet ordre de choses fut encore une fois

renversé dans la moitié de l'Europe ; les protestants ruinèrent le sacerdoce et l'Eglise, et ils ramenèrent ainsi les peuples au chaos moral du paganisme. Les races celto-pélasgiques retombèrent dans cette fluctuation désordonnée du polythéisme, propre à l'antique Occident, et surtout à l'Italie et à la Grèce; les peuples germaniques retournèrent au panthéisme oriental. C'est l'Allemagne qui fut le berceau de la réforme ; et comme l'Iram ou les pays voisins, berceau des peuples tudesques, avait été le théâtre de la première altération de l'Idée, on peut dire que la plus ancienne et la plus moderne anarchie de la science sont sorties l'une et l'autre de cette race. Les hérétiques modernes ont jeté le désordre dans les idées, comme les architectes de Babel avaient introduit la confusion des langues. Ce n'est pas Rome, comme les protestants se plaisaient à le dire, c'est Wittemberg qui fut la Babylone du xvie siècle ; Luther est le Nemrod de l'âge moderne ; il est le père de la licence et du despotisme intellectuel, et c'est lui qui a allumé la guerre des esprits et des doctrines.

Entre les modernes rationalistes d'Allemagne (je ne dis rien de leurs pâles copistes français) et les plus anciens philosophes de l'Inde, auxquels on peut ajouter quelques sages de la Chine et de la Grèce, on remarque une analogie frappante sous tous les rapports. Les uns et les autres ont confondu l'intelligible avec le sur-intelligible, la philosophie avec la tradition, et ils ont construit cette synthèse vicieuse sur les dogmes du panthéisme. Les uns et les autres ont altéré le dépôt traditionnel ; car les premiers étaient à l'égard de la tradition primitive, ce qu'étaient les seconds à l'égard de la foi et des institutions chrétiennes. Lisez les ouvrages écrits dans les derniers temps et ceux qui s'écrivent encore en grand nombre aujourd'hui sur les augustes mystères de la religion ; voyez les efforts immenses des philosophes allemands pour les réduire à une forme rationnelle, et dites-moi s'il ne vous semble pas que le paganisme a de nouveau envahi

le monde. Depuis l'école hiératique des Oupanichads jusqu'à Proclus et Damascius, les sages de l'antiquité ont tenté la même entreprise, et on peut les excuser jusqu'à un certain point de prêter les couleurs de leur imagination et de leur pensée au dogme primitif, dont les linéaments étaient presque entièrement effacés. Mais comment justifier ceux qui possèdent abondamment la lumière révélée? Les rationalistes modernes sont également funestes, et à la religion, qu'ils travestissent et habillent ridiculement, et à la philosophie, qu'ils corrompent en y mêlant des concepts hétérogènes [1]. Je ne connais rien de plus mesquin, de plus insupportable pour un génie vigoureux que ces profanes trinités rationnelles dont nous gratifient aujourd'hui certains philosophes d'au-delà des monts. Chacun en invente une à sa mode : celui-ci l'aime psychologique, celui-là la veut ontologique; cet autre trouve le moyen d'en produire une amphibie par les procédés alchimiques du panthéisme; tous, pour faire preuve de génie, maltraitent le dogme le plus vénérable, le principe créateur de notre civilisation et la pierre angulaire du christianisme. Il semble que nul n'ait droit de philosopher, s'il n'a préalablement forgé une triade philosophique ou théologique ; pour donner un spécimen de son mérite. Quand il a subi cette épreuve, il peut porter la toge philosophique, il s'est élevé à la hauteur, il a atteint la sublimité du siècle. Ainsi dans certaines académies italiennes, l'accès était interdit à quiconque n'avait pas composé un conte burlesque ou un sonnet. La tentative est entachée d'impiété et de barbarie, puisqu'il s'agit d'une vérité sacrée sur laquelle s'appuie le fondement de la civilisation moderne, d'une vérité pour laquelle le christianisme naissant a essuyé les terribles guerres du polythéisme et de l'arianisme ; mais, s'il n'y avait ni sacrilége, ni barbarie, on pourrait savoir gré à ces sophistes du passe-temps qu'ils pro-

1 *Teor. del sovr.*, not 29, 69, p. 386-389, 434-435.

curent à leurs lecteurs. Si nous rions des impurs casuistes qui ont scandalisé nos aïeux, nos descendants ne s'amuseront pas moins, je pense, des finesses théologiques de quelques modernes, si toutefois elles parviennent jusqu'à eux, car il est bien permis d'en douter. Il y a plus : comparez les tentatives plus récentes du rationalisme avec les essais analogues des plus anciens philosophes, et vous trouverez chez ceux-ci bien plus que chez les premiers la délicatesse de l'esprit et la magnificence des images. Pouvez-vous, en effet, établir la moindre comparaison entre les conceptions mesquines et avortées de nos philosophes, avec la triade ontologique et cosmologique des Védas et des Pouranas, considérée comme travail philosophique et comme simple poésie? Les pères de l'Eglise aussi proposèrent avec la plus grande réserve quelques trinités rationnelles en les donnant comme des emblèmes intellectuels du dogme révélé, et chacun peut en voir dans saint Augustin un sublime essai. Ces concepts, donnés par ces anciens maîtres de la science divine comme de simples analogies, ont aussi une valeur philosophique, et ils sont beaucoup plus respectables que ces hypothèses panthéistiques ou sabelliennes, qu'une foule de gens nous prodiguent aujourd'hui comme des dogmes réels (36).

On peut le dire, le rationalisme est la seule hérésie de notre temps. Je dis la seule, car je parle des hérésies vivantes, et les diverses sectes du protestantisme, considérées au point de vue des doctrines, sont des hérésies mortes ; elles ne subsistent plus que comme ennemies de l'Eglise, et elles tirent la force qui les soutient de la tenace et désespérante vitalité de leur adversaire commun. L'incrédulité du siècle passé, le déisme et le matérialisme vulgaire des philosophes anglo-français, survivent tout au plus dans quelques esprits ignorants, esclaves de la coutume contractée dès l'enfance, et ils ont perdu dans l'opinion des savants toute autorité scientifique. Le brutal et grossier sensualisme, roi du XVIIIe

siècle, est mort dernièrement avec Broussais, homme de bien, physiologue et médecin illustre, très-malheureux dans ses essais philosophiques; et le décès du système, comme son testament, ne fut pas très-glorieux [1].

Le rationalisme (qui est presque toujours accompagné du panthéisme) est l'erreur religieuse dominante aujourd'hui en Europe. Et il règne, non pas en vertu de son mérite intrinsèque, non pas que philosophiquement il l'emporte sur les autres systèmes, mais d'abord parce que c'est une erreur d'une plus fraîche date et d'une vogue plus récente; et ensuite, il a pour patrons des hommes de science et de talent qui l'ont embrassé comme l'unique refuge ouvert aux esprits qui ne veulent pas être vulgaires et qui ne peuvent pas encore se résoudre à penser en chrétiens. Le rationalisme a deux parties : l'une spéculative, elle concerne les dogmes religieux; l'autre historique, elle traite des prodiges extérieurs et des annales de la révélation. B. Spinosa peut être considéré comme le fondateur du système tout entier, mais spécialement de la partie spéculative; P. Bayle est l'inventeur de la partie historique; le cartésianisme est la source d'où sont sortis ces deux fleuves aux eaux bourbeuses et envahissantes. Bayle fut le père du scepticisme moderne en fait d'histoire; il a appliqué le sensualisme à la critique des monuments du passé, il a répudié les lois qui règlent le cours des évènements humains, de ces lois qui expriment l'incorporation de l'Idée dans les faits, selon la pensée de Vico, le Platon des sciences historiques. Près d'un demi-siècle avant les bibliologues allemands, Richard Simon, leur précurseur, appliqua plus spécialement aux monuments chrétiens les principes délétères de la nouvelle critique.

1 Voyez la singulière profession de foi de Broussais dans la *Revue française*, tom. x, p. 224, 225, 226. Quand une doctrine se formule en ces termes par la bouche d'un homme loyal, docte et ingénieux comme Broussais, on peut sur-le-champ faire les préparatifs de ses funérailles.

Le but de la critique historique est de discerner la vraisemblance et la vérité de l'improbable et du faux dans les témoignages humains. Pour atteindre ce résultat, la critique doit partir de certaines règles générales qui forment la partie rationnelle de la science, et pour ainsi dire son ontologie. Ces règles ne sont pas sans une base fixe, elles ne sont pas marquées au coin du caprice. Elles sont en partie *a priori* et elles se rattachent aux vérités idéales, en partie *a posteriori* et elles reposent sur les propriétés et les conditions essentielles de la nature humaine. Bien que les règles *a posteriori* roulent sur un sujet contingent tel que l'homme, toutefois l'observation et l'expérience universelle leur viennent en aide, et elles s'appuient, non sur les accidents, mais sur les qualités essentielles de notre nature, identiques dans tous les temps et dans tous les lieux ; sous ce rapport, elles sont *a priori*, à l'égard des faits particuliers ; et dans leur application, elles ont une valeur non moins absolue que celle des lois qui régissent les phénomènes sensibles sur lesquels travaillent le physicien, le chimiste, le géologue, et les autres amateurs des sciences expérimentales. Ainsi, subordonner des faits spéciaux à ces lois, c'est, en réalité, subordonner des faits particuliers et moins certains aux faits indubitables et généraux, c'est introduire dans les phénomènes historiques cette hiérarchie et cette subordination sans lesquelles la critique est un pur empirisme indigne de porter le nom de science.

L'érudition et l'art des conjectures se distinguent de la science des règles critiques, et elles doivent lui être soumises. L'érudition est en histoire ce qu'est l'observation des phénomènes en psychologie et en physique. L'art des conjectures correspond à l'art des hypothèses dans les sciences naturelles et dans la philosophie. L'utilité de l'érudition et des conjectures est immense quand l'usage en est légitime ; il y a plus, l'érudition est nécessaire ; mais pour ne pas s'égarer au sein d'une mer immense et y faire naufrage, elle doit prendre les règles

pour gouvernail ; et la critique hypothétique, c'est-à-dire, la science de l'incertain, doit être l'humble servante de la science du certain, dont les faits généraux, qui ont force de principes, sont le principal fondement ; hors de là, l'art des hypothèses dégénère en sophistique. Quand elle est accompagnée et aidée de ces deux disciplines, la philologie devient une véritable science. Bayle a complètement altéré cette organisation, parce qu'il a répudié la doctrine des principes, réduit la critique et l'érudition à un simple jeu d'esprit, à une ostentation de sagacité et de mémoire (puérile ou sacrilége, selon les matières dont on traite) ; parce qu'il a opposé les faits aux faits, substitué les conjectures aux règles, et dépouillé la philologie de tout caractère scientifique. Au lieu de voir en elle ce qu'elle est réellement, c'est-à-dire, *l'art d'éclaircir les faits obscurs et de confirmer les probabilités historiques au moyen des conjectures* (ce qui constitue, bien que secondairement, la véritable critique), il en a fait *l'art d'obscurcir et de combattre au moyen des conjectures les faits les mieux établis, l'art de renverser le certain par l'incertain, et de subordonner aux faits douteux et particuliers les faits indubitables et généraux.* Telle est l'invention que les rationalistes modernes ont perfectionnée.

La saine critique défend en premier lieu de confondre ensemble les divers éléments de l'histoire, et elle veut qu'on les distingue soigneusement les uns des autres, d'après leur nature particulière ; ainsi font les chimistes, qui ne croient pas faire tort à leur science en la rendant moins simple, et qui, au lieu de quatre ou cinq éléments, en admettent cinquante-cinq, outre les impondérables. Or, pourquoi vouloir introduire dans la religion une simplicité chimérique qui ne se trouve pas dans la nature ? Les éléments de la religion se réduisent à quatre espèces : les intelligibles, les sur-intelligibles, les faits ou sensibles naturels, et les faits ou sensibles surnaturels. L'herméneutique catholique reconnaît ces quatre classes dif-

férentes ; elle assigne à chacune sa place, et elle considère la Bible comme un livre ou un monument mixte renfermant ces diverses catégories, et comme un miroir fidèle de la souveraine dualité qui préside à l'univers. Au contraire, l'herméneutique des rationalistes confond, altère ou nie ces différentes espèces : elle réduit les évènements à des fables, les intelligibles à des sensibles, et les vérités surnaturelles à des sensibles ou à des intelligibles. Quelquefois même elle anéantit l'idée en faveur du fait ; ailleurs elle combat le fait en faveur de l'idée ; de là cette anarchie et ce chaos que l'on rencontre dans l'exégèse hétérodoxe, non pas en comparant entre eux les divers écrivains, mais simplement en confrontant un auteur avec lui-même. Il est difficile d'avoir plus d'érudition que plusieurs de ces critiques ; mais il est difficile aussi d'en faire un plus mauvais usage ; car ils l'emploient non à édifier, mais à détruire; non à discerner le vrai du faux, mais à envelopper le faux et le vrai dans un doute universel. Et la cause, c'est le manque de principes régulateurs, c'est la prédominance conférée à quelques hypothèses et à quelques opinions préconçues, également opposées aux idées et à l'histoire. Seule, la critique orthodoxe est vraiment analytique; elle embrasse tous les éléments que fournit la réalité sans les contourner, sans les bouleverser, sans les travestir; elle leur garde à chacun leur nature particulière. Et la raison, c'est qu'elle est basée sur la synthèse antérieure de l'enseignement d'autorité. Car l'analyse ne peut avoir lieu sans une synthèse primitive et adéquate. Quand je dis la critique orthodoxe, il est clair que je parle de cet art en lui-même, tel qu'il dérive des principes essentiels du catholicisme ; je laisse de côté la manière dont il a été entendu et traité par tel ou tel auteur, dans tel ou tel siècle. J'avoue bien que les siècles passés laissent beaucoup à désirer sous ce rapport, et que notre époque, loin de mériter des éloges, n'a pas peu elle-même à rougir.

Nous l'avons fait sentir ailleurs, la manie d'identifier les choses différentes, et d'écarter ce qui ne se prête pas même en apparence aux efforts du sophisme, cette manie est la principale cause de toute fausse philosophie, et en particulier du sensualisme. En réalité, le rationalisme théologique est un pur sensualisme appliqué à la religion. Les sensualistes déduisent toutes les idées des sens, et ils restreignent le réel dans les limites du sensible ; les rationalistes font dériver toutes les choses des idées, et ils emprisonnent le vrai dans le cercle de l'intelligible. Les uns altèrent les notions intellectuelles, pour les changer en sensations ; les autres corrompent les vérités et les faits surnaturels, pour les réduire aux proportions étroites de la nature et de l'esprit humain. Les premiers mettent dans les sens, les seconds dans l'intellect, la mesure absolue de la vérité. Les uns et les autres substituent l'existant à l'Etre, et placent l'homme sur le trône de Dieu. Aussi l'on ne doit pas s'étonner s'ils aboutissent à la même issue, si les uns finissent par éteindre la philosophie, les autres, la religion, c'est-à-dire, l'Idée, selon sa double apparition dans l'esprit de l'homme et dans le gouvernement divin de l'univers.

Le rationalisme en vogue aujourd'hui n'est pas tellement un produit des temps modernes, qu'on ne puisse en trouver quelques traces dès les temps les plus anciens. A parler rigoureusement, ce qui constitue l'essence de toute hérésie, c'est le rationalisme ; car l'hérétique nie ou altère en tout ou en partie l'ordre surnaturel. Aussi, à ce point de vue, l'erreur dominante de notre siècle est presque aussi ancienne que la vérité même. Dès que la religion apparut dans le monde, elle eut à combattre les excès de l'esprit et l'orgueil du cœur, ses éternels et perfides ennemis. Seulement, l'erreur, impuissante à défendre ses titres, se trouve forcée de changer continuellement de tactique, et de se combattre elle-même aussi bien que la vérité ; et c'est en cela que l'antiquité de l'une diffère notablement de celle de l'autre. Maintenant, si l'on

compare les variations du rationalisme primitif avec celles du rationalisme de nos jours, le parallèle ne sera pas toujours favorable à celui-ci. Voyez, par exemple, la secte des Docètes, qui florissait dans les premiers siècles de l'Eglise, et ravagea l'Asie Mineure. Ces hérétiques appliquèrent l'idéalisme à la religion ; mais poussés à bout par l'évidence de l'histoire, ils ont laissé subsister un élément surhumain, savoir, la phénoménalité surnaturelle de l'être corporel et des actions miraculeuses de Jésus-Christ. Les théologiens rationalistes de l'Allemagne surent se tirer de cet embarras ; et les plus logiques ont nié l'existence historique du rédempteur telle qu'elle nous est représentée dans les évangiles, en sorte que leur système est un Docétisme exagéré. Or, notez ici un singulier contraste, et voyez s'il fait beaucoup d'honneur aux rationalistes de notre époque. Les Docètes, contemporains ou presque contemporains des apôtres, n'osèrent pas nier le surnaturel historique de la vie du rédempteur, et ils furent amenés à énoncer une absurdité philosophique, en le représentant comme une simple apparence. Quel argument plus fort en faveur de la certitude historique des évangiles ? De plus, les Docètes ne furent pas les seuls de cet avis. Presque toute l'antiquité hérétique et incrédule s'accorde comme eux à reconnaître pour vrais, au moins en partie, les phénomènes prodigieux du christianisme naissant. Et nos glossateurs, venus dix-sept ou dix-huit siècles après les Docètes, nient à la fois l'apparence et la réalité des faits évangéliques ; ils ne s'aperçoivent pas que ce doute serait encore impossible, quand même le monde entier n'aurait pas cru aux évènements attaqués aujourd'hui, quand même ces vieux Docètes auraient été atteints du pyrrhonisme absolu en vogue et en honneur de nos jours ; tant les modernes fauteurs du progrès aiment à surpasser les anciens en absurdité !

Il y a plus, le sensualisme théologique des rationalistes est un véritable naturalisme, puisqu'il réduit à un pur ensemble de forces et de concepts naturels tout l'ordre de l'univers et la

révélation. Or, si l'on refuse à la vertu créatrice le pouvoir de déroger au cours de la nature matérielle en faveur de l'esprit, alors on subordonne l'esprit lui-même à la matière, et l'on place la matière au-dessus de Dieu ; par où l'on voit que, hors du surnaturel, on ne peut conserver à l'ordre moral et divin sa dignité et sa prééminence. La répugnance naturelle de l'homme à l'égard du surnaturel a pour cause la prédominance de la sensibilité sur la raison. Aussi, la foi chrétienne, qui fait la guerre à cet ignoble instinct, la foi chrétienne est une vertu éminemment philosophique et utile à la science, parce qu'elle rectifie les dispositions de l'âme, fortifie l'empire de la raison sur les sens, et donne à l'esprit une direction conforme à la bonne méthodologie. Au lieu de conférer aux idées la prédominance sur les faits, les rationalistes font tout le contraire ; ils mettent les idées après les faits et finissent par anéantir l'Idée elle-même. En cela, ils ressemblent aux philosophes nominalistes, qui réduisaient les idées à de simples mots, comme les rationalistes réduisent les faits et les vérités surnaturelles à de purs fantômes. Et cette transsubstantiation des erreurs par laquelle elles se convertissent les unes dans les autres, ne doit nullement nous étonner. Hors du christianisme, tout système religieux est un sensualisme à front découvert ou à visage masqué, et nulle doctrine ne se montre en réalité plus irrationnelle que celle qui usurpe le nom et les titres de la raison.

Le surnaturel est *le règne de l'Idée sur le concept et sur les sensibles, l'empire de l'Etre sur les existences spirituelles et matérielles*. De là naît le miracle, qui est la supériorité de l'Idée sur la nature, et le mystère, qui est la snpériorité de l'Idée sur l'esprit créé. Le principe du surnaturel se trouve donc dans la formule idéale. En nous représentant l'Etre comme créateur des forces matérielles et spirituelles, cette formule nous le montre comme ayant la puissance de modifier, de suspendre, d'interrompre les premières, et d'obliger les secondes à une foi supérieure à leur pauvre et

étroite compréhension. On ne peut écarter le surnaturel sans bannir le concept de création. En effet, l'acte créateur produisant la nature est au-dessus d'elle, et par cela même il est essentiellement surnaturel. L'acte créateur est continu, le surnaturel est donc continu. La continuité de la création, c'est l'immanence du surnaturel dans la nature ; car le principe créateur ne peut être soumis, pendant un seul moment de la durée de celle-ci, aux lois dont il est l'auteur ; toujours il doit exercer sur elle une puissance infinie et absolue. Or cet empire serait détruit, il deviendrait fort limité, si l'interruption de ces lois était impossible. Ainsi la possibilité du miracle est inséparable de la contingence des créatures et de la réalité de la création. De plus, le miracle étant possible, il est encore convenable en lui-même et conforme à la sagesse créatrice, car autrement il ne serait pas possible. La convenance absolue du miracle dérive de sa possibilité absolue, et non pas réciproquement. Le fait miraculeux, c'est la souveraineté de l'Idée, c'est la continuité de l'acte créateur, exprimée par un phénomène solitaire, isolé des sensibles, c'est-à-dire, des faits antérieurs, contemporains et subséquents ; il montre par là même à nos yeux la vertu créatrice. La nature représente la création à l'intuition de l'âme, le miracle la rend pour ainsi dire visible et palpable ; aussi peut-on le définir : *l'acte créateur rendu sensible au moyen d'un effet extraordinaire qui manifeste au dehors le droit absolu de Dieu sur la nature et de l'Esprit créateur sur ses œuvres.* Aussi voit-on dans l'homme qui refuse son assentiment aux miracles démontrés de la religion, le concept de la divinité s'obscurcir, perdre de son importance, de son poids, de son efficacité. Souvent le déisme conduit à l'athéisme ; car c'est marcher sur une pente rapide et glissante que de ne pas reconnaître en Dieu l'exercice d'un empire absolu sur la créature ; arrivé là, on nie bientôt cet empire lui-même. Il faut en dire autant de la négation du sur-intelligible, comme exprimant le droit

souverain de Dieu sur notre esprit. En un mot, les concepts chrétiens du surnaturel et du sur-intelligible sont parties intégrantes de l'Idée; ils en sont le complément logique, même dans l'ordre rationnel (37).

Mais Dieu, dit-on souvent, ne peut altérer les lois qu'il a lui-même établies [1]; ainsi le miracle a une impossibilité et une inconvenance au moins relatives. Un auteur moderne a cru pouvoir renouveler cette objection, qui n'a pas certainement le mérite de la nouveauté. Mais elle n'est pas moins futile que rebattue; car le miracle, contraire aux lois inférieures de la nature matérielle, est conforme à la loi morale et suprême de l'univers. Cette loi suprême est la subordination de la matière à l'esprit, de l'ordre sensible à l'ordre intellectuel du monde. Dieu donc, loin de mettre obstacle à l'harmonie universelle, la maintient en interrompant le cours des forces physiques dans certains cas déterminés et pour une fin très-sage. Strauss avoue que l'homme, parcelle du monde créé, peut s'opposer par son libre arbitre, et à l'aide des instruments organiques, aux forces aveugles qui l'entourent, et leur imprimer un mouvement particulier [2]. C'est là en effet ce qu'on appelle art. L'art est une espèce de prodige continué que l'homme opère dans la sphère de la nature. Or comment peut-on refuser à Dieu un pouvoir que nous avons nous-mêmes? L'ordre sur-

1 STRAUSS, *Vie de Jésus, trad.*, Paris, 1836. *Introd.*, § 14, tom. I, part. 1, pag. 87 et suiv.

2 *Ibid.* Selon Strauss, l'opinion contraire au miracle « est tellement » identifiée avec la conscience du monde moderne, que dans la vie réelle, » quiconque veut donner à entendre que la puissance divine s'est manifes- » tée d'une manière immédiate, est regardé comme un ignorant ou un im- » posteur. » (*Ibid.*, pag. 88.) Or d'où vient cela, sinon de la prédominance universelle des sensibles sur la raison, souillure qui infecte notre civilisation et la menace d'une nouvelle barbarie? Le prodige dans la religion, comme l'hétérogénie dans la nature, est un fait inséparable du concept des origines. Du reste, *la conscience du monde moderne* n'est pas une autorité bien effrayante.

naturel ne suspend jamais toutes les lois de la nature ; il est même lié à une d'entre elles, à la principale de toutes. Si les sophismes de D. Hume sur ce point ont quelque valeur, s'il faut rejeter les miracles parce qu'ils répugnent à l'expérience, il faudra pour la même raison rejeter toutes les lois naturelles, car il n'y en a aucune qui ne contrarie celles d'une espèce différente. Ainsi, par exemple, les fonctions vitales ne sont pas moins opposées aux simples forces chimiques, que la résurrection d'un mort ne l'est aux lois vitales. Que si sous le nom d'expérience on entend la succession de tous les faits accomplis dans l'espace et dans le temps, l'expérience comprendra aussi les évènements miraculeux. Aujourd'hui, tout homme qui a suivi les progrès de la science, admet dans la nature une hiérarchie de forces se donnant une exclusion mutuelle. De même, outre les forces naturelles, on doit reconnaître certaines forces surnaturelles toutes les fois que leur existence est en harmonie avec les inductions, les principes rationnels et le témoignage de l'histoire. Il y a donc dans l'univers une loi en vertu de laquelle *l'ordre moral des choses humaines s'effectue et se complète à l'aide de moyens surnaturels*. Peu importe que son application ne soit pas continuelle dans le temps ; car toutes les lois de la nature ne s'actualisent pas dans chaque point de la durée ou de l'espace ; les lois qui ont produit la cosmogonie ou le déluge ne subsistent plus aujourd'hui, et un grand nombre des règles qui gouvernent la terre ne sont certainement pas communes aux planètes et aux autres globes célestes. Il faut admettre dans la nature certaines époques extraordinaires qui ne se renouvellent plus ou qui ne se répètent qu'à des intervalles très-éloignés ; telle est aussi, dans le cours moral de la vie cosmique, l'époque de la fondation ou de la restauration de la religion.

L'ordre surnaturel est, comme la nature, universel dans son ensemble. Et de même que l'universalité de l'ordre physique naît de l'idée rationnelle, unifiant et harmoniant toutes

choses, de même l'ordre supra-physique est aussi universel, parce qu'il procède de l'idée humanisée, qui en embrasse et en gouverne toutes les parties. Dieu est le but du monde, comme le monde est l'expression de Dieu. Ainsi le christianisme est la raison de l'histoire, et l'histoire l'expression du christianisme. La nature révèle Dieu, l'histoire du genre humain révèle le Christ. Dieu est le créateur et l'ordonnateur de la nature, le Christ est l'auteur de la seconde création et du renouvellement de l'homme; aussi la nature représente le créateur, comme l'histoire de notre espèce représente le réparateur. Dieu est l'Intelligible qui compénètre l'existence universelle, le Christ est le sur-intelligible uni à l'existence humaine au moyen de l'union personnelle du Verbe avec notre nature. Dieu et le Christ sont inséparables, comme l'Intelligible et le sur-intelligible : ce sont les deux faces de l'Idée, les deux aspects d'un concept unique. Qu'on juge maintenant si Victor Cousin a eu raison d'accuser Bossuet d'avoir exagéré l'universalité du christianisme [1], quand on devrait bien plutôt reprocher à ce grand homme de ne lui avoir pas donné assez d'étendue, si l'état de la littérature à son époque avait pu le lui permettre.

L'universalité de l'Idée divine fut remarquée dans le principe d'une manière confuse. Pendant plusieurs siècles, la philosophie considéra l'existence de l'Etre absolu comme une vérité secondaire et spéciale exigeant des preuves particulières. Mais au fur et à mesure que le concept devint universel, les arguments, qui d'abord étaient partiels, furent plus généraux et commencèrent à se rapprocher, à s'unir, à faire pressentir une preuve unique; ainsi la démonstration va toujours s'éclaircissant davantage, et se rapprochant de la simple intuition, pour retourner enfin au principe d'où elle est partie. La science de Dieu suit une marche analogue à celle de son

1 COUSIN, *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 11.

culte. La religion primitive étant perdue, la confusion s'étant introduite entre les concepts de l'Etre et des existences, l'Idée divine fut, pour ainsi dire, réduite en mille pièces, et on adora autant de divinités qu'il y avait de créatures. Mais l'unité de l'existence universelle enseigna aux philosophes que l'auteur de l'univers doit être unique. Toutefois, même en reconnaissant un Dieu unique, il y eut multiplicité et division dans la manière de le reconnaître : le polythéisme, banni de l'autel et du temple, se conserva d'une certaine manière dans la science et entre les murs des académies. — Et cela ne put avoir lieu sans inconvénients; car l'ordre scientifique ne peut être réputé parfait, s'il ne correspond parfaitement à l'ordre effectif des choses. La formule idéale, comme expression de la science et de la réalité, est le point dans lequel les deux ordres se rencontrent, s'unissent, et deviennent une seule chose. Espérons que l'intuition immédiate de l'Idée, comme la comprenaient les meilleurs philosophes anciens, sera un jour reconnue de la science. Alors, l'athéisme des doctrines disparaîtra, l'arbre encyclopédique sera rétabli, et chaque branche du savoir deviendra une apologie de la religion.

Or, une telle universalité appartient logiquement à l'idée chrétienne. Cette universalité ne fut que confusément remarquée par les apologistes, accoutumés à démontrer la vérité du christianisme par des raisons spéciales détachées les unes des autres, mais pouvant se rapprocher, comme les ruisseaux divers d'une preuve unique répandue dans toutes les parties de l'espace et du temps. Si séparés les uns des autres, comme d'ordinaire on les présente actuellement, ces arguments ont cependant une grande solidité, n'acquerraient-ils pas une lumière et une force cent fois supérieures, si on les entrelaçait ensemble et si on les réduisait à l'unité. De même que les sciences naturelles tendent dans leurs progrès à ramener à l'unité les preuves de l'existence divine, et à les changer en

intuition, de même les sciences théologiques doivent tendre à un but semblable, et réunir tous les motifs de crédibilité en une seule idée, qui jouisse à la fois de la plus haute évidence intuitive et de la plus splendide évidence historique. Aussi pouvons-nous avoir la confiance qu'il viendra un temps où l'homme médiocrement instruit pourra voir le Christ, pour ainsi dire d'un seul coup d'œil, dans le cours des vicissitudes de l'humanité, comme on peut contempler Dieu dans l'harmonie et dans les révolutions de la nature. Les raisons démonstratives de l'existence de Dieu consisteront à savoir lire l'ordre divin dans la nature, comme celles qui rendent la révélation croyable, se réduiront à savoir lire dans l'histoire l'ordre surnaturel et divin. Notre science ne peut être qu'une table élémentaire ou un alphabet, et les hommes les plus doctes épèleront toujours comme les petits enfants; mais entre la science dans l'enfance et la science adulte, il y aura cette différence, que tandis que notre alphabet initial exprime les idées, la science finale représentera l'Idée, en réduisant à l'unité créatrice les évènements et les phénomènes; et tel sera le plus haut point du progrès assigné dans l'ordre terrestre à la perfectibilité du génie de l'homme. En résumé, Dieu et le Christ sont la clef de la double énigme de la nature et de l'histoire; ils sont le principe qui imprime une forme unique dans ces deux immenses variétés. Les plus sublimes génies, depuis Athanase et Augustin, jusqu'à Bossuet, Leibniz et Vico, ont remarqué l'universalité du christianisme; mais l'état des sciences historiques de leur temps, et même du nôtre, est tel, que nos descendants seuls pourront donner à ce concept la dernière perfection.

La science négative de l'Idée, c'est-à-dire, la double incrédulité envers Dieu et envers Jésus-Christ, fut toujours l'effet d'une analyse partielle qui voudrait démolir pièce à pièce l'édifice divin, n'osant l'attaquer autrement. Soupçonnant dans la synthèse son ennemi mortel, elle s'en garde comme

du feu : de là vient la guerre à outrance que les philosophes du dernier siècle ont déclarée à la méthode synthétique. Le rétablissement de cette méthode dans les sciences spéculatives suffirait pour tuer l'hérésie et l'incrédulité; tandis que si l'on ne procède que par l'étroite voie de l'analyse, les plus robustes génies du monde échoueront à la peine. C'est dans ce désordre que tombèrent plus ou moins un grand nombre d'apologistes modernes, très-solides d'ailleurs. L'analyse ne doit point être bannie, mais il faut qu'elle soit subordonnée à la synthèse; et celle-ci, loin de nuire à la première, la perfectionne en lui communiquant cette plus grande largeur, cette solidité dont elle est capable. L'analyse qui règne aujourd'hui est flasque, légère, vacillante, parce qu'elle n'est point accompagnée de l'autre méthode. Les rationalistes bibliques d'Allemagne, qui sont sans doute les adversaires les plus formidables de la religion, dans ce siècle analytique, travaillent parfaitement en mosaïque et en marqueterie; et comme par le caractère des choses et de l'esprit, la foi et la nature ont certaines obscurités impénétrables au regard de l'homme, ce procédé minutieux et sans ordre nuit à l'évidence de la religion. Strauss, par exemple, en examinant séparément les faits évangéliques, trouve dans beaucoup d'entre eux certaines invraisemblances ou antinomies propres à les faire révoquer en doute ; ce qui suffit pour son but purement négatif. Voulez-vous le réfuter par la même méthode?—Comme à cause de l'ignorance d'un grand nombre de circonstances omises dans le texte, ou souvent à cause de l'obscurité et de la concision du texte lui-même, vous ne serez pas toujours en état d'éclaircir pleinement les faits, il s'ensuivra que les réponses paraîtront moins fortes que les objections. Si l'on excepte les évènements que nous avons devant les yeux, et dont nous connaissons les moindres particularités, il n'y en a point dans toute l'histoire ancienne ou moderne, sur lesquels on ne puisse, par cette méthode, semer le plus largement le doute, pour peu qu'on

ait de sagacité. Mais si, changeant de procédé, et avant d'entrer dans l'analyse et d'en tirer le fruit qu'elle contient, on commence et on continue par la synthèse, les chances de la dispute auront tout-à-fait tourné. Dans la synthèse, le rationalisme est nul, parce qu'il est essentiellement négatif, et destitué de principes absolus d'où il parte, et de fin absolue où il tende. Strauss et tous les autres interprètes rationalistes sont très-faibles dans les questions de philosophie et de théologie spéculatives : nous en verrons ailleurs quelque exemple. Au contraire, sur ce terrain, la doctrine catholique est invincible ; et tel est son éclat, qu'elle écarte les obscurités de certaines questions particulières, et qu'elle enlève toute valeur logique contre la vérité, aux difficultés directement insolubles. Ces difficultés partielles n'ont pas plus de force contre l'évidence universelle de la synthèse orthodoxe, que certaines anomalies rares et inexplicables, n'en ont contre les lois universelles et les mieux établies de la nature.

Le christianisme n'est point une secte de la religion universelle, comme quelques-uns l'affirment assez plaisamment aujourd'hui; mais il est en effet la religion universelle elle-même, laquelle n'est, hors du christianisme, qu'une abstraction vide de réalité. La véritable religion doit avoir une âme et un corps; elle doit être déterminée, concrète, individuelle ; elle doit apparaître d'une manière sensible, jouir d'une vie extrinsèque, et posséder une existence historique. Or, en dehors du christianisme, la vérité ne se trouve que mutilée, réduite en lambeaux, dispersée, corrompue par les superstitions, comme ces restes d'un monde organique et primitif, que les géologues trouvent épars dans l'écorce du globe terrestre. Voulez-vous tirer une religion de cet amas de choses hétérogènes? Il vous faudra la recomposer par des abstractions, des généralisations, en suppléant à ces éléments rompus et dispersés, par leur réunion en un seul corps. Mais avant tout, vous devez avoir une règle, une idée, un type qui vous guide dans cette œuvre,

et un type qui ne soit ni fortuit, ni arbitraire, ni imaginaire, ni abstrait, mais véritable et réel, et qui vous dirige dans le choix et la composition ; or, où le trouverez-vous, si ce n'est dans le christianisme? Georges Cuvier reconstruisit les races perdues de quelques animaux, guidé par la connaissance et les analogies des races vivantes; mais si aucune espèce conservée n'avait eu de ressemblance avec les espèces antédiluviennes et préadamites, tout le génie et le travail du savant géologue auraient été inutiles. Or, il ne peut y avoir plus d'une seule religion universelle, qui soit en même temps, par rapport à elle-même, genre, espèce et individu. En second lieu, quand même vous parviendriez, sans modèle extérieur et à l'aide de votre seul génie, à recomposer le culte du genre humain, vous n'auriez qu'une religion abstraite et rationnelle, et non concrète et réelle; une pure idée, et non un fait; un concept universel, vain, fantastique, sans subsistance hors de l'esprit, conforme à la doctrine des conceptualistes, mais non solide et effectif, selon les lois du réalisme. Le christianisme ressemble à la fameuse *règle* de Polyclète, il est *l'Idée effectuée,* concept et œuvre, modèle et copie tout ensemble; il est le seul culte qui unisse à l'universalité du vrai la subsistance individuelle.

Le vice radical du rationalisme consiste à ramener à une seule idée la vraie religion et les différentes superstitions, comme autant d'espèces d'un genre unique et commun à toutes [1]. En posant ce principe *a priori,* et sans le prouver, il est facile, par le procédé d'induction, de faire participer le culte légitime aux propriétés des rites fabuleux. Ceux-ci ayant des symboles et des mythes, des faux miracles, des dogmes imaginaires, des prêtres ignorants ou imposteurs, ou fanatiques, on en conclut que les mêmes conditions doivent se trouver dans le judaïsme et dans le christianisme. Raison-

1 *Teor. del sovr.*, num. 126, p. 143-146; not. 57, p. 422, 423.

nement excellent, si le principe sur lequel il repose est vrai, c'est-à-dire, si la religion de Moïse et de Jésus-Christ, et les cultes païens sont autant de sœurs, copies d'un type unique et commun. Mais si le principe est faux, il y a autant de sagesse à raisonner de la sorte qu'à dire qu'Alexandre ignorait la stratégie, parce que Bucéphale ne la connaissait pas, et que le chasseur a, comme son chien, l'instinct pour guide et non pas la raison. Que l'on prouve donc le principe *a posteriori* ou *a priori*, comme on l'aimera mieux. Mais il est assez difficile de faire l'un ou l'autre ; car si on considère les différentes religions *a posteriori*, en examinant leur organisation, la différence qui existe entre le christianisme et les sectes hétérodoxes est grande, et, on peut même le dire, infinie. Infinie dans ce qui regarde les faits, parce que la religion chrétienne est la seule qui ait ses fondements dans l'histoire, et qui remonte jusqu'aux annales primitives du genre humain ; infinie sous le rapport des concepts, parce que la doctrine évangélique est la seule qui fasse une équation parfaite avec les vérités idéales, avec lesquelles les autres cultes répugnent plus ou moins. Or, une croyance qui a le privilége d'être historique et idéale, est certainement bien plus différente des autres croyances, que l'homme de la brute, que le vrai du faux. Voudra-t-on ensuite argumenter *a priori*, les affirmations des rationalistes ne seront pas moins absurdes; car en créant les esprits libres, par raison teléologique, Dieu doit les pourvoir d'une religion, comme contenant, ainsi que nous le verrons plus loin, le second cycle de création. L'idée de création emporte par conséquent l'organisation divine du culte, sans l'action duquel l'existant ne retournerait point à l'Etre ; chose moralement absurde. La religion est, par conséquent, la cime du créé, et le principe qui unit l'homme à sa fin. Or, si Dieu a créé un culte universel, qui peut mettre en doute que ce culte soit aussi ancien que le monde, et qu'il s'unisse avec le premier effet temporel de l'acte créa-

teur? Les raisonnements des rationalistes sur la mythologie et la symbologie chrétienne ont donc une fausse base, et leurs inductions sont vicieuses. Au lieu d'affirmer que le judaïsme et le christianisme se composent, comme les autres cultes, d'emblêmes vides et de fables, il faut affirmer au contraire, qu'ayant une symbolique vaine et une histoire mythologique, les fausses croyances ne peuvent appartenir à la religion universelle et primitive.

On objecte que le christianisme ne peut être universel, à cause de l'innombrable variété des faux cultes qui soustraient à son domaine au moins les deux tiers du genre humain ; mais le fait de l'universalité religieuse ne peut contredire un autre fait, et un fait des plus importants dans l'ordre moral, c'est-à-dire, la liberté de l'homme, dont dépendent ses croyances, et la direction de tout ce qui le regarde. En tant qu'elle vient de Dieu, la religion doit être universelle, mais elle doit être libre en tant qu'elle est acceptée par l'homme. Or elle ne serait pas libre, si on ne pouvait la rejeter ou l'altérer ; car on ne peut concevoir le libre arbitre, si ses abus sont impossibles. L'universalité de la religion regarde donc spécialement son principe et son établissement originel, c'est-à-dire, cette époque divine où elle descendit du ciel en terre, et y apparut dans sa pureté, investie de toutes les prérogatives divines ; durant cette époque, les hommes ne peuvent rien contre elle, car elle est simplement l'œuvre du Créateur. Et telle fut la religion du premier homme dans l'état d'innocence. Mais comme, aussitôt que la religion est établie parmi les hommes, ceux-ci, en vertu de leur liberté, peuvent la conserver, la corrompre ou la répudier, il en résulte le commencement d'une seconde époque, dans laquelle la religion est assujétie à tous les caprices de la volonté humaine. Il ne faut pas croire cependant que l'action du libre arbitre soit illimitée, même en ce cas, et qu'il puisse à son gré altérer ou étouffer la religion, car cela s'opposerait à la Providence divine. Celle-ci laisse

aux égarements de la volonté un certain champ, mais elle les modère avec sagesse, en empêchant qu'ils ne franchissent les limites, et qu'ils ne s'opposent à l'ordre universel du monde. Le règne de Dieu et le règne de l'homme coexistent donc dans l'ordre terrestre; mais le second est soumis au premier. Il peut, il est vrai, l'altérer momentanément, mais jamais le faire disparaître entièrement ou en empêcher la victoire. C'est en cela que consiste l'accord de la Providence divine avec la liberté humaine. L'Idée ne peut donc être parfaitement effectuée dans le cours du temps, parce qu'elle anéantirait la liberté des esprits créés; mais elle ne peut être si fort altérée ou arrêtée dans son cours et sa marche successive vers un triomphe final, qu'elle manque jamais de son empire. Son universalité ne peut être absolue dans les limites du temps, mais elle doit cependant être toujours visible de telle sorte que l'on ne puisse douter de son accomplissement futur. En somme, la connaissance de l'Idée est toujours universelle en puissance, et par un acte commencé qui prédispose à l'acte complet, et qui en est le présage. En cela repose la perfectibilité de l'homme, lequel, créé perfectible et parfait, se dépouilla, comme être libre, de cette seconde prérogative, et ne conserva que la première. Le mal, fruit de l'abus du libre arbitre, entra dans le monde et se partagea l'empire avec le bien : de là naquit le mélange des deux éléments et le combat de leurs principes si vivement figuré dans les mythes Zendiques. Or, en infectant tout ce qui appartient à l'homme, et en passant dans la religion, le mal, dont l'essence consiste dans la division, le désordre, le multiple privé d'unité organisatrice, divisa les cultes comme les langues. De là naquirent le polythéisme, l'idolâtrie, l'émanatisme, le panthéisme, et toutes les erreurs et les superstitions qui altérèrent diversement l'unité primitive. Celle-ci demeura toutefois en germe chez la race élue, et commença à se développer de nouveau avec le christianisme, qui est la religion universelle

dans les trois parties du temps : dans le passé, car seul il remonte au berceau du genre humain ; dans l'avenir qui lui a été promis par son fondateur et que lui présage sa perpétuité passée; dans le présent, parce qu'il est le culte qui, d'une part, est le plus répandu géographiquement, et que de l'autre, il est le plus ramassé, qu'il unit seul la force d'expansion à la force de concentration, nécessaires l'une et l'autre pour durer et pour faire dans le monde des progrès permanents. Les autres croyances, même les plus répandues, comme le bouddhisme, n'occupent qu'une seule région de la terre ; elles ne s'étendent que sur une suite de pays continus, tandis que le christianisme est épars dans toutes les parties les plus séparées des deux hémisphères. D'un autre côté, au moyen de l'unité catholique, ce même culte est le plus compacte, le mieux organisé, le plus fort que l'on puisse imaginer. Les autres sectes, au contraire, sont tout-à-fait disjointes ou privées d'organisation, et elles végètent plutôt qu'elles ne vivent. Le caractère de l'universalité brille donc dans le christianisme, quoiqu'il ne soit point encore pleinement réalisé, et sa doctrine est en accord parfait avec l'état dans lequel il se trouve, car les dogmes de la corruption originelle et de la rédemption correspondent à l'organisation que nous avons indiquée. Si la vraie religion régnait seule dans le monde, l'homme ne serait pas corrompu ; si elle ne marchait pas vers une possession complète, et si elle n'en donnait pas des signes visibles, l'homme ne serait pas racheté. L'universalité du culte divin fut altérée par la servitude du péché de l'homme ; elle sera rétablie par la rédemption divine. La foi nous montre l'homme dans un état mixte durant le cours de cette épreuve passagère ; elle nous le fait voir comme suspendu entre l'enfer et le ciel, entre une grande ruine et une grande résurrection : d'un côté, un malheur passé, c'est-à-dire, la déchéance de la perfection primitive ; de l'autre, un bien à venir, c'est-à-dire, le retour à cette perfection. Son état pré-

sent et intermédiaire doit être un éloignement du désordre passé et un rapprochement de l'harmonie future; et c'est en cela que consiste l'idée chrétienne du vrai progrès. L'histoire et l'expérience concourent à nous montrer dans le christianisme et dans les fausses religions un ordre de faits qui s'accorde admirablement avec le dogme chrétien. Il n'a pas pénétré au-delà de l'écorce dans le sujet de ses recherches, celui qui ne sait pas remarquer dans les faux cultes qui divisent le monde une anarchie intellectuelle, née, comme toutes les autres calamités, d'un désordre primitif, d'une scission morale, et dans le catholicisme, l'unité potentielle et future de notre espèce. Les divisions religieuses ne portent pas plus de préjudice à l'universalité du christianisme, que les autres divisions d'un genre différent n'en portent aux diverses relations de l'homme moral et civilisé. La civilisation est universelle, et cependant une partie considérable de l'univers est tout-à-fait barbare. La morale est universelle, et cependant qui ne sait dans quelles énormités, dans quelles infamies d'œuvres et d'opinions sont tombées les nations les plus illustres? Le bon droit est universel; mais en combien de lieux est-il respecté et maintenu? Il y a des hérétiques en religion : mais n'y en aurait-il pas en philosophie? L'impiété et l'imposture commandent : mais les hommes vils et vicieux ne sont-ils donc pas nombreux et puissants? Je pourrais pousser beaucoup plus loin ce parallèle. Eh bien! malgré de tels désordres et des divergences si notables, chacun consent à reconnaître que le vrai moral et spéculatif est universel, bien que cette universalité ne soit parfaitement actualisée dans aucun ordre de choses. Le christianisme ne réclame pas en ce point un plus grand privilége.

Quelques-uns trouvent que le christianisme n'est pas universel, parce que, selon eux, il n'est pas en harmonie avec les progrès de la civilisation qui s'accroît continuellement. Strauss a remarqué que, « quand une religion fondée sur des

» documents écrits se répand dans le temps et dans l'espace, » au milieu des progrès d'une civilisation adolescente, il » naît tôt ou tard une dissonance entre les anciens écrits et la » nouvelle civilisation des croyants [1]. » Puis, appliquant ce principe au christianisme, quand, dit-il, sorti de la Palestine, il fut introduit chez les Romains, riches de la civilisation italo-grecque, il y eut bientôt entre cette dernière et les livres sacrés un désaccord qui contraignit Origène et les autres interprètes de recourir aux allégories [2]. Or, la civilisation moderne étant supérieure à la civilisation gréco-latine, le désaccord est beaucoup plus grand encore entre les données chrétiennes et les lumières du siècle, et l'herméneutique d'Origène, non plus que tous ces vieux tempéraments, ne suffirait plus à rétablir l'harmonie. L'auteur allemand conclut qu'en de telles circonstances, il faut embrasser le rationalisme théologique comme unique ressource. Mais comme le rationalisme anéantit complètement le christianisme, le parti proposé par Strauss ressemble à l'avis d'un pilote qui, pour préserver d'un naufrage futur le navire en péril, exhorterait le capitaine et l'équipage à le laisser aller à l'aventure, en s'efforçant de le submerger à force de bras et par tous les moyens. Il n'y a qu'une différence, c'est que le christianisme ne court aucun danger; et son désaccord passé, présent ou futur avec la civilisation, n'est qu'une chimère. Savez-vous à quoi répugnent ses doctrines? Elles répugnent à la barbarie, qui est, pour ainsi dire, la prédominance des sens sur l'esprit, d'où naissent le rationalisme, le panthéisme, l'incrédulité, et toutes les autres hontes de la philosophie moderne. Notre siècle montre autant d'incrédulité qu'il a de barbarie; car cette fausse culture, qui enfante les abus de l'esprit, est une barbarie réelle, quoique galante et parée. Les excès de

1 *Vie de Jésus*, introd., § 2. — Tom. I, part. I, p. 11.
2 *Ibid.*, § 5, p. 21.

l'allégorisme d'Origène n'eurent point la cause qu'il plaît à Strauss de leur assigner ; car je ne saurais m'imaginer qu'Athanase, Basile, Grégoire, Chrysostome, Jérôme, Augustin, et toutes ces autres lumières du christianisme qui se tinrent très-loin des excès d'Origène, et dont quelques-uns même le condamnèrent expressément, eussent moins de génie, de science et de culture que lui. L'allégorisme exagéré naquit d'un travers philosophique et de l'application d'une fausse méthode aux doctrines religieuses. Comme ce mode d'explication régnait dans l'école d'Alexandrie, ce n'est point merveille qu'Origène, plus philosophe et érudit que théologien en quelques points, se complût à allégoriser l'histoire biblique, et à convertir les faits en idées, selon le caprice perpétuel des philosophes. Mais l'allégorisme alexandrin, qui était raisonnable et fondé dans son application aux mythes et aux emblêmes du polythéisme, devînt absurde quand il fut transporté sans réserve dans le champ de l'histoire et de la révélation. Aussi Origène, en altérant le christianisme à l'aide de l'herméneutique païenne, fit reculer la science au lieu de la faire avancer et de la mettre d'accord avec les progrès civilisateurs, tellement qu'il fut réprouvé par le sens catholique. Bien loin d'être inférieure à la civilisation gréco-latine, la doctrine chrétienne la surpassait de beaucoup dans toutes ses parties ; et c'est précisément son excellence et sa disproportion avec le faux savoir du temps, qui la fit dès l'abord regarder comme sottise [1] et folie [2], et qui provoquait l'accusation d'ivresse contre ses premiers prédicateurs [3], car la civilisation paraît barbarie aux barbares, comme la sagesse est une folie aux yeux des fous. De nos jours, les exemples de ce double changement de rôle ne manquent pas. Cependant, l'Evangile s'éta-

1 *Cor.*, I, 18-28; III, 18; IV, 9, 10.

2 *Act.*, XXVI, 24, 25.

3 *Ibid.*, II, 13, 14, 15.

blit dans toutes les parties de l'empire, il attira à soi grand nombre d'hommes de toute condition, de toute éducation, même les plus polis et les plus habiles, par où la variété de l'Eglise naissante présentait déjà l'image de l'unité future du monde. L'assertion de Strauss est manifestement combattue par l'histoire, car, d'après lui, les Huns, les Vandales, les Goths et les Lombards auraient dû être les premiers prosélytes de la nouvelle foi, tandis qu'au contraire, nous voyons les héritiers légitimes et naturels de la civilisation italo-grecque professer le catholicisme, pendant que la plus grande partie des peuples du Nord embrassent l'arianisme. Or l'arianisme est une espèce de compromis entre l'antique philosophie gréco-latine et la révélation évangélique. Les ariens, comme les rationalistes modernes leurs descendants, firent reculer la doctrine chrétienne, et la conformèrent au génie des barbares, en l'altérant par la sagesse profane, qui, selon l'auteur cité plus haut, la surpassait en valeur et en mérite. Nous verrons ailleurs comment ce sentiment peut se concilier avec les données de l'histoire.

L'histoire ne nous en montre la vérification que dans les fausses religions, en désaccord, en effet, avec les progrès de la civilisation, par laquelle elles sont enfin détruites. Ce qui arrive, parce que la connaissance idéale étant très-imparfaite dans les faux cultes, ils doivent tôt ou tard être vaincus par la philosophie, fruit et conquête du progrès civilisateur. Quand l'Idée resplendit plus clairement dans la société et dans les écoles profanes que dans les croyances, l'harmonie ne peut durer entre elles, et le culte doit languir et tomber; car le principe conservateur des institutions, c'est la connaissance idéale qui y est contenue. Or, le christianisme étant la *connaissance idéale conduite à sa perfection*, autant que le comporte l'état actuel de nos facultés, il ne peut jamais arriver que la splendeur de l'Idée soit plus grande dans les académies et les sociétés civiles, que dans la société chré-

tienne. Il est bien vrai qu'en faisant cette comparaison, il faut se garder des apparences, et ne point trop s'en rapporter aux mots. Une secte philosophique peut faire parade d'un langage exquisement rationnel, être agitée par la fureur des abstractions, et exprimer quelquefois de beaux et nobles sentiments, sans avoir commerce avec le vrai idéal; bien loin d'être dans sa familiarité; ainsi en arrive t-il souvent en Allemagne. Si l'on ne tient compte que des apparences, et que l'on compare le fracas métaphysique d'un peuple d'étudiants et de professeurs au silence ou à la langueur des écoles catholiques, il semblera que le trésor des vérités rationnelles soit passé de l'Eglise aux hétérodoxes. Mais ne vous contentez pas de ces spécieux dehors; pénétrez plus avant, allez jusqu'au fond des doctrines : lisez d'un côté les livres de ces fécondes écoles, et de l'autre, un tout petit livre catholique, je veux dire, le catéchisme. Pour connaître les catholiques, je vous fais entrer, comme vous voyez, dans leurs temples et non dans leurs écoles, parce qu'il n'est que trop vrai qu'elles languissent aujourd'hui, ce qui est certainement un grand mal; mais l'école n'est pas l'Eglise. Or que vous disent les écrits hétérodoxes? ouvrez, par exemple, ceux de Hégel, et vous y trouverez que *le réel et la science universelle sont le développement de l'Idée divine et absolue*. Cette proposition entendue dans son sens obvie, c'est-à-dire, panthéistiquement, est l'abrégé de leurs doctrines; par où l'on voit que l'idée d'Hégel a autant de rapport avec l'Idée, qu'il y en a entre la trompette et l'écarlate dans l'histoire de cet aveugle. L'idée de Hégel, comme l'identité de Schelling et l'absolu de tous les panthéistes allemands, n'a pas la note essentielle de l'Idée, puisque l'Etre y est confondu avec l'existant, le nécessaire avec le contingent, l'infini avec le fini, l'absolu avec le relatif; et la confusion naît du dogme radical, qui fait disparaître la création. La conséquence de cette hérésie capitale est de nier la révélation, d'arracher l'édifice magnifique de la grâce, en

n'en conservant que les noms, et comme les contours et les couleurs, ainsi qu'on a fait dans la connaissance idéale. Mais le médiateur des rationalistes n'a pas plus de consistance que le Dieu des panthéistes, et leurs christologiestranscendentales sont aussi vaines que les théologies qui les accompagnent; de telle sorte que les écoles germaniques, qui vont se glorifiant de leur sagesse, se comparant aux Eumolpides athéniens, uniques conservateurs des mystères d'Eleusis, regardant d'un air de pitié ces pauvres catholiques, et ne s'abstenant que par pure courtoisie de ces vieilles dénominations d'idiots, de superstitieux, d'idolâtres, ces écoles, dis-je, ont réduit la connaissance idéale à un état semblable à celui des antiques écoles de l'Inde, beaucoup plus excusables, parce qu'elles étaient plus éloignées de la tradition primitive que les Allemands modernes ne le sont de la tradition chrétienne. Toutefois, par la rectitude de leur esprit, la force de leur génie, la grandeur de leur science, ceux-ci auraient eu une fin moins funeste, si ces excellentes qualités pouvaient prévaloir sur la puissance inexorable des principes et de la logique. Ouvrez au contraire un catéchisme catholique, et lisez : *Dieu créa le monde;* et ensuite : *L'Homme-Dieu racheta le genre humain, et fonda l'Eglise.* Ces courtes paroles expriment d'une manière claire, précise et populaire tout ensemble, l'Idée parfaite sous son double rapport, et elles vous donnent dans une formule très-simple le germe de toute vérité religieuse et philosophique.

Bien loin de s'élever au-dessus de l'enseignement religieux, le progrès idéal, qui naît de l'accroissement de la civilisation par le moyen de la philosophie, non moins que par celui des génies privilégiés, est toujours au-dessous de lui; car, dans le cas contraire, notre savoir devrait épuiser la formule idéale, qui nous a été fournie par la révélation; d'où il suivrait que la science serait parfaite, et tout progrès ultérieur impossible. Mais certainement le progrès scientifique n'aura jamais de

fin, parce que le vrai est infini. Et l'infinité du vrai est contenue potentiellement dans la formule idéale et révélée. Celle-ci s'actualise successivement par la voie du génie, et produit, en s'actualisant, la spéculation philosophique ; mais l'acte ne pourra jamais épuiser la puissance ; aussi la philosophie ne pourra jamais se comparer à la religion. L'Idée révélée, étant complète, est en dehors, au-delà et au-dessus de la civilisation humaine : elle a avec notre savoir imparfait et progressif, le même rapport que le tout envers la partie, la fin envers le moyen, la borne avec la lice ; et elle est véritablement une borne immobile et fixe, de laquelle l'homme peut s'approcher, à laquelle il ne peut toucher, avant d'avoir accompli sa course mortelle. Aussi, quels que soient son empressement et ses efforts, quelque rapides et continuels que soient ses progrès, il n'arrive jamais au parfait développement de cette idée souveraine ; fait indubitable, qui se vérifie tous les jours et qui confirme la divine origine de la révélation. Aussi *le christianisme appartient-il à l'avenir comme au passé, à l'âge mûr comme à l'enfance, aux derniers temps comme à l'âge primitif du genre humain*. C'est ce que ne remarquent pas ceux qui croient l'Evangile vieilli parce qu'il est ancien, et qui le donnent pour mort ou moribond ; comme si l'Idée pouvait s'altérer et disparaître, comme si elle était placée dans la succession du temps, et non dans l'immanence de l'éternité. Le christianisme ne mourra pas, parce qu'il n'a pas reçu le jour ; il survivra à tous les cultes, parce qu'il n'a été précédé par aucun. Il embrasse, comme son principe, toutes les dimensions du temps ; et soit que la pensée retourne en arrière et remonte jusqu'au berceau des choses, soit qu'elle s'élance en avant et qu'elle s'efforce d'en toucher la fin, elle rencontre l'Idée révélée comme le commencement et la fin du progrès de l'homme. En somme, l'Idée chrétienne n'est point en arrière, mais en avant, comme un but placé en haut et proposé aux efforts des braves ; ceux qui la répudient sont vraiment rétro-

grades et fous, car pour les faux bruits d'une rumeur présente, ils renoncent à la renommée dans l'avenir. Que si quelquefois cette idée paraît s'obscurcir, décliner dans l'opinion et perdre son empire sur les esprits, ces vicissitudes sont des éclipses et des disparitions passagères, et après une courte nuit, une aube nouvelle apparaîtra, qui rendra à l'astre qui nous fait vivre son éclat et sa chaleur première.

Il est vrai que parfois il y a discorde entre la civilisation et la révélation, et les temps modernes le démontrent largement. Mais, dans ce cas, loin que la dissonance soit produite par les avantages de la civilisation sur les idées religieuses, elle provient, au contraire, de l'infériorité de l'une par rapport aux autres. Et, quoique dans certains temps ce phénomène soit plus manifeste et plus actif, toutefois il est en quelque manière perpétuel. La civilisation humaine n'étant jamais parfaite, elle contient nécessairement quelques éléments de barbarie qui répugnent à l'exquise noblesse du vrai idéal ; aussi le combat n'est jamais entre la civilisation véritable et la religion, mais entre la religion et les restes de la barbarie, qui se mêle aux perfectionnements civilisateurs et qui en prend bien souvent l'apparence et le nom. Il y a une fausse civilisation, que beaucoup prennent pour la véritable, quoiqu'elle en soit le plus grand ennemi ; elle se répand par les institutions et les actions des hommes, mais elle réside surtout dans les doctrines. Toutes les erreurs morales, politiques, littéraires, religieuses, spéculatives, qui dominent en Europe depuis trois siècles, sont les diverses formes d'une erreur unique, c'est-à-dire, le sensisme ; celui-ci étant, en effet, la seule erreur possible, puisqu'il n'y a en substance rien qui s'oppose à l'Idée et à l'Etre, hors du sensible et de l'existant. Or le sensisme spéculatif et pratique, c'est-à-dire, la prédominance de la sensibilité sur la raison, est la source de la grossièreté civile et de toute corruption ; de telle

sorte que l'on peut dire avec vérité que *le sensisme est la barbarie introduite dans la science* [1]. Il est vrai que cette barbarie a coutume de s'entourer de politesse, de se farder, de se parer d'atours menteurs, de parler avec affectation et de s'aider de syllogismes. Mais dépouillez-la de ses ornements et de ses artifices, contemplez-la dans sa nudité, et vous la connaîtrez pour ce qu'elle est. En voulez-vous un exemple? Demandez à l'incrédule pourquoi il regarde les miracles comme impossibles. Je les crois impossibles, vous dira-t-il, parce qu'ils répugnent aux lois générales de la nature. Très-bien ; mais quand la suspension d'une loi matérielle est nécessaire à l'accomplissement d'une loi morale, comme, par exemple, à l'établissement de la vérité, au salut spirituel des hommes, ne l'admettriez-vous pas? Non, certainement. Et pourquoi? Parce que l'ordre moral du monde doit être subordonné à l'ordre matériel. Quelle que soit la réponse du sensualiste, et l'habileté de sa rhétorique à se mettre à couvert sous les mots, ce qu'il dira ne peut rien signifier autre chose. Mais si l'ordre corporel doit l'emporter sur l'ordre spirituel, et si l'Idée est subordonnée aux sens, vous professez la philosophie des barbares, puisque, à l'aide de pareils principes, le barbare vous prouvera que la force de ses muscles et de son cimeterre doit l'emporter sur les droits des hommes civilisés. Votre doctrine ne diffère point de la sienne : car si le droit l'emportait sur la violence, l'Idée serait supérieure aux sens, et le déiste ne pourrait pas nier la possibilité du miracle. Autre exemple. Quand Luther s'insurgea contre l'Eglise, il prit pour prétexte de son audace les graves abus introduits dans la discipline ecclésiastique : étalage spécieux de civilisation. Mais l'autorité de la tradition, des conciles, du Saint-Siége, de l'Eglise, était peut-être un abus? Luther dut répondre affirmativement, puisqu'il voulut la détruire.

1 *Teor. del sovran.*, not. 49, 50, p. 411, 412.

Or, sans la voie d'autorité, comment peut-on connaître la parole révélée? Par l'examen. Et qui doit faire cet examen? La raison particulière de chaque individu. Mais si plusieurs individus, en lisant la Bible et en l'anatomisant avec leur raison individuelle, arrivent à des doctrines diverses et opposées, que faut-il faire? Chercher à les accorder. Et si on ne peut parvenir à cet accord? Chacun croira ce qui lui semblera la vérité. Vous légitimez donc la diversité des doctrines religieuses? Oui, certainement, puisqu'on ne peut faire autrement; la conséquence est inévitable. Mais l'Idée révélée est-elle une ou multiple? Elle est parfaitement une, puisque le vrai est unique. Comment pouvez-vous donc admettre différentes croyances, tandis que l'Idée est une? Parce que l'Idée doit être subordonnée à l'individu, et parce que c'est dans l'esprit humain que réside la mesure du vrai qu'il faut croire, et le vrai n'est point la règle de l'esprit humain. Quelles que soient la réponse de l'hétérodoxe et ses tergiversations, il faut nécessairement qu'il en vienne à accepter cette maxime, qui est le pur sensualisme et la doctrine des barbares; car la barbarie manque précisément de véritable organisme social, parce que le pouvoir spéculatif, moral, politique de l'individu l'emporte sur l'autorité publique. Je m'abstiens de chercher d'autres exemples pour ne pas fatiguer le lecteur. Nous pouvons donc conclure sans crainte que l'*âge moderne s'éloigne du christianisme, non point parce que cet âge est civilisé, mais parce qu'il est tout-à-fait barbare*. D'où il suit que *les ennemis de l'Idée chrétienne sont rétrogrades, ils font reculer l'espèce humaine en la ramenant vers le paganisme, et en substituant au véritable théisme les fétiches rationnels d'une fausse philosophie*. La différence qui sépare leurs systèmes du paganisme n'est qu'accidentelle; elle consiste en ce que les païens adoraient des idoles sorties des mains du sculpteur, tandis que les philosophes adorent celles qui se fabriquent dans l'imagination, et substituent des fantômes

aux idées. Et en vérité, presque tous les concepts des rationalistes et leur Dieu lui-même sont autant de fantômes; aussi les catholiques pourraient à bon droit renvoyer à leurs adversaires la note d'idolâtrie qu'ils recevaient des aïeux de ces derniers, s'ils n'en étaient empêchés par quelques bonnes parties qu'ils rencontrent véritablement en eux, et par les lois de la politesse.

Entre les preuves de la révélation, quelques-unes sont internes et se composent d'intelligibles, les autres sont externes et consistent en sensibles, c'est-à-dire, en faits historiques. Les secondes n'ont force de preuve qu'autant qu'elles sont signes des premières et qu'elles les présupposent; car ôtez la chose signifiée, le signe n'exprime rien. De là suit la doctrine répétée dans les livres sacrés, que les prodiges suffisants pour démontrer la vraie religion, sont sans valeur pour prouver les fausses [1]; doctrine moquée par la légèreté des philosophes vulgaires, mais profondément vraie, parce que le miracle, tirant sa vertu démonstrative de l'Idée, ne peut se tourner contre elle [2]. L'efficacité des preuves externes dérivant en grande partie des internes, il faut rechercher en quoi consiste l'essence de ces dernières. Elle peut se réduire à la formule suivante : *La révélation représente l'Idée dans son intégrité et sa pureté originelle, sans l'envelopper de fantômes ni l'obscurcir par des sensibles, sans y ajouter, sans en retrancher rien; d'où il suit que la Bible se montre divine dans son origine, et le Christ se montre personnellement Dieu, parce que l'une est la seule expression, et l'autre la seule humanisation parfaite de l'Idée.* Dans la connaissance naturelle, au contraire, l'Idée est toujours plus ou moins

1 *Deut.*, XIII, 1. *Matth.*, XXIV, 24. 2 *Thess.*, II, 8, 9, 11, 16. *Apoc.*, XIII, 13, 14.

2 Jésus-Christ fait allusion à cette antinomie entre le signe et l'Idée dans sa réponse aux Pharisiens. *Matth.*, XII, 24-29.

obscurcie et altérée par défaut ou par excès d'éléments hétérogènes ; d'où il résulte qu'elle est vicieuse en intensité et en étendue. L'homme reconnaît ensuite la pureté et l'intégrité de l'Idée révélée, en la confrontant avec la raison objective, rendue présente par la révélation, et qui, hors d'elle, ne peut être ni atteinte, ni représentée. Or, comme les défauts de la connaissance ne proviennent pas de l'Idée, mais de l'intuition, qui s'en met en possession, on peut définir la révélation le perfectionnement de l'intuition rationnelle, par lequel la faculté de connaître devient plus limpide et plus complète ; si ce n'est qu'à proprement parler, l'homme ne compare pas l'idée rationnelle avec l'expression révélée, mais il la trouve en elle. L'Idée ne peut être comparée qu'avec elle-même, aussi, dans la rigueur des termes, il n'y a pas de comparaison. Elle se manifeste, en s'irradiant par sa propre splendeur, comme les axiômes qui en découlent, et qui sont l'Idée même, élaborée et changée substantiellement au moyen de la connaissance réfléchie. Aussitôt que l'esprit la voit, il s'écrie : c'est elle ; et par ces paroles, il ne fait que répéter la voix de l'Idée elle-même, qui, se trouvant en présence de l'appréhension humaine, lui dit avec une souveraine autorité, comme Dieu à Moïse : *Ego sum*. Cette personnalité idéale, ce comparse dramatique de la suprême raison dans l'esprit, ce monologue solennel et primitif du vrai sur le théâtre de la conscience, cette promulgation efficace que l'Idée fait d'elle-même à nos yeux, ne se vérifie point parfaitement hors de l'expression révélée. Dans ce sens, disons que l'Idée est la preuve interne de la révélation, parce que la révélation se démontre par elle-même, en se manifestant comme Idée (38).

En disant que *la révélation est la parole adéquate de l'Idée,* nous n'entendons pas seulement une parole morte, mais de plus une parole vivante, et par conséquent une parole parfaite. L'Idée est vivante, parce qu'elle est une voix interne et

personnelle ; la parole qui l'exprime doit avoir les mêmes conditions. Les Ecritures sont la parole morte, l'Eglise est la parole vivante et personnifiée du vrai révélé ; elle présuppose et exprime la parole écrite, comme la parole écrite signifie l'Idée. La parole de l'Eglise est la traduction de la parole biblique, et les deux réunies ensemble sont l'interprétation et la translation du vrai idéal. Une qualité propre de la parole ecclésiastique, c'est d'être une voix extérieure et sensible, qui confère au verbe révélé toute cette précision et cette efficacité qu'il ne peut avoir dans les livres, mais seulement sur les lèvres ; car la parole écrite est sujette à s'obscurcir, à se corrompre, à perdre sa valeur originelle, encore qu'elle se conserve matériellement intacte sur le papier. Sans une parole vivante et infaillible qui en garde la véritable signification, la parole révélée ne serait pas immuable. D'un autre côté, en exprimant la parole révélée, la parole de l'Eglise reçoit de l'Idée qui leur est commune le mandat céleste qui lui confère autorité (39). Comme la révélation est divine, parce qu'elle signifie et représente l'Idée, ainsi l'Eglise est divine, parce que l'Idée se manifeste à l'extérieur par son moyen, et rend par sa bouche ses propres oracles. L'Eglise se pose d'elle-même, comme l'Idée, en tant que l'Idée pose l'Eglise en s'identifiant à elle et en parlant par son organe [1]. Aussi le Christ disait aux apôtres : *Qui vous écoute, m'écoute* [2] ; et il leur faisait cette grande promesse : *Voici que je suis avec vous jusqu'à*

1 C'est dans ce sens que les théologiens de l'école prouvent par l'Eglise l'autorité de l'Eglise, *ut in se virtualiter reflexam ;* expression profonde qui rend parfaitement l'autonomie de l'Idée. J.-J. Rousseau cite cette phrase sans la comprendre, dans sa lettre à l'archevêque de Paris ; lettre dans laquelle *il met en pièces les objections* du prélat, s'il en faut croire un auteur contemporain. (VILLEMAIN, *Cours de litt. franç.*, part. 1, leçon 24.) En vérité, il serait difficile de *mettre en pièces* la critique théologique du professeur parisien, homme de mérite, d'ailleurs.

2 Luc, x, 16.

la consommation des siècles [1]. L'Idée n'est pas seulement présente à l'Eglise, elle l'est même à l'univers, et elle parle naturellement à l'esprit de tout individu ; sa présence et sa manifestation spéciales dans la société ecclésiastique consistent en ce qu'elle y apparaît comme parlant visiblement, et qu'elle ajoute à son impératif intérieur une promulgation externe. C'est en cette parole sensiblement objective, par laquelle la voix idéale se sépare complètement de l'individu, que consiste le privilége de l'infaillibilité pour l'Eglise ; car, selon les lois ordinaires de la nature, la parole de Dieu n'est point infaillible individuellement, en tant que nous sommes sujets à la confondre avec nos propres opinions ; d'où il suit que les défenseurs de la raison privée se trompent grandement. L'extériorité et la visibilité de l'Eglise sont donc des conditions nécessaires de son autorité suprême.

La Bible est divine, parce que l'Idée y est représentée d'une manière surhumaine, c'est-à-dire, très-parfaite. L'Idée, toujours divine en elle-même, ne se manifeste qu'imparfaitement hors de la parole révélée. Celle-ci est l'effigie divine de la divinité, et, autant que possible, elle l'égale et la représente ; si ce n'est que la lumière idéale n'est pas la même dans toutes les parties de l'enseignement biblique ; il ressemble à un tableau, sur lequel les couleurs sont plus ou moins vives, les lumières diminuent, sont mêlées d'ombres et diversement distribuées. Le point sur lequel toute la lumière se rassemble, et qui est comme le centre et le foyer lumineux de cette peinture, c'est la figure du Christ, tracée par les écrivains évangéliques. Elle brille et resplendit de la divinité qui lui est propre, et qui lui donne la double prérogative d'être incomparable et ineffable. Elle est incomparable, parce qu'elle surpasse tout modèle de perfection réelle ou imaginaire ; elle s'élève au-dessus de tout concept créé, de toute la hauteur

1 MATTH., XXVIII, 20.

inaccessible de l'Idée. Elle est ineffable, car on ne peut définir ni décrire à l'aide d'aucune parole ce qui est singulier, ce qui n'a rien de commun avec les autres choses, ce qui rend toute comparaison impossible, et qui n'est inférieur à aucun genre. L'excellence surhumaine, qui reluit dans la vie et dans les discours du Rédempteur, se saisit par une intuition immédiate, comme l'Idée elle-même, dont il est la plus belle et la plus sublime image. Cet argument interne de la divinité de la Bible, quand il est bien senti, suffit pour en prouver l'authenticité, la vérité historique, la céleste origine, et pour anéantir les objections qui naissent des anomalies apparentes et accessoires de sa narration. Ainsi *l'Idée prouve les faits, et la partie idéale des Ecritures en met en sûreté la partie historique.* Les rationalistes modernes font un sophisme intolérable, toutes les fois qu'ils s'obstinent à supposer des erreurs et des fables dans le récit des Ecritures, après qu'ils ont reconnu la perfection des doctrines qu'elles contiennent. Et cela dérive du sensualisme de leurs principes, de la prédominance logique qu'ils accordent aux faits sur les idées, et de la teneur analytique de leur raisonnement ; car au lieu de déduire la divinité du livre de celle de l'Idée, qui y brille du plus vif éclat, ils en rapportent la composition à une origine toute humaine, parce que dans quelques parties accessoires et extrinsèques de ce livre, ils trouvent les apparences de l'humanité.

Les difficultés de la Bible, et les obscurités de la foi, comme les aspérités de la vertu, naissent de la condition intrinsèque de l'ordre moral. Celui-ci exige que *la religion soit difficile dans toutes ses parties, et ne se montre facile qu'à ceux qui en surmontent courageusement les premières difficultés.* Car sans cette œuvre laborieuse, la foi ne pourrait produire son effet, et elle perdrait ce caractère moral, dans lequel se fonde toute son excellence. Celui qui ne sent pas la nécessité de la force libre pour constituer le mérite moral, n'a point une idée complète de la vertu, et il se montre aussi peu rai-

sonnable en morale que les fauteurs du système corpusculaire en cosmologie; car il y a une dynamique pour le monde spirituel, comme pour le monde corporel. La vertu est le résultat d'un conflit et d'un triomphe de la volonté sur elle-même et sur les sens ; son caractère repose dans l'opposition, dans la lutte, dans un effort pénible, mais heureux, dans une victoire difficile, qui se change en habitude, qui élève l'âme à un rang plus sublime, et l'embellit d'une beauté surhumaine. Or les difficultés de la religion consistent dans l'obscurité des dogmes, par rapport à l'intellect, et dans l'austérité des préceptes par rapport à la volonté et aux actions de l'homme. Cette double difficulté va en diminuant, au fur et à mesure que l'homme s'accoutume à en triompher : les ténèbres s'effacent, les aspérités s'aplanissent, les duretés s'amollissent, et ce progrès gradué d'aplanissement et de lumière est la plus chère récompense de celui qui croit et aime comme il faut ici-bas ; c'est le gage le plus certain du bonheur promis dans l'autre vie. Le Christ l'exprime par ces admirables paroles : *Mon joug est suave, et mon fardeau léger* [1]. C'est un joug et un fardeau, parce qu'il y a des difficultés ; il est suave et léger pour qui s'accoutume à le porter.

Un autre caractère de la Bible qui en démontre la divinité, c'est sa simplicité. Dans les livres des penseurs profanes et des chefs de sectes, dans les compilations de Vyasa, de Lao-tseu, des bouddhistes, des sophistes, des alexandrins, des théosophes et des panthéistes allemands, suisses et français, vous trouverez à côté de l'Idée imparfaite, ou plutôt, pour parler avec Bruno, des ombres idéales, les indices les plus clairs de la faiblesse et de l'imperfection de l'intuition humaine, qui essaie en vain de se rendre maîtresse de la pensée, et qui, après d'inutiles efforts pour y parvenir, retombe

1 MATTH., XXIX, 30.

sur elle-même haletante et épuisée. Le sujet se mêle avec l'objet, et le gâte, le trouble, l'offusque. De là ce luxe de choses abstruses, de subtilités, d'abstractions ; cette surabondance de paroles, de symboles, d'images ; cette prolixité et cette intempérance de métaphysique, qui produit le dégoût et la fatigue ; cette richesse et cette force apparentes qui ne dénotent que la pauvreté et la faiblesse réelles de l'esprit spéculatif ; cette manie d'expliquer l'inexplicable, et de vouloir, à l'aide de l'esprit, dépasser les bornes de l'esprit ; ces éclaircissements qui n'éclaircissent rien, ces répétitions qui n'apprennent rien au lecteur, ces ambiguités, ces obscurités, ces contradictions d'hommes qui veulent tenter l'impossible, et qui font voir la vanité de leurs tentatives. En somme, la confusion et l'impuissance idéale se manifestent à chaque pas dans cette sorte d'ouvrages, quels qu'en soient d'ailleurs la valeur et les ornements. Dans les livres saints, au contraire, il n'y a pas la moindre apparence de tous ces efforts et du syncrétisme qui les accompagne. L'Intelligible y apparaît dans tout le jour qu'il peut recevoir ; le sur-intelligible y demeure, symbolisé dans sa majestueuse simplicité, sans la moindre prétention présomptueuse d'en vouloir pénétrer les entrailles, tellement que l'on ne s'aperçoit pas du travail intuitif ou discursif de l'écrivain ; vous ne trouvez rien de tendu, rien de fatigant dans ce discours, qui coule limpide et solennel, avec l'autorité spontanée d'un oracle, parce que l'Idée lui a été donnée sans qu'il la cherchât, et parce que la parole qui l'exprime est objective, fille de la chose exposée, et non de celui qui expose. Vous n'entendez point un homme qui travaille et se fatigue dans la recherche de l'Idée, et qui s'étudie à la rendre présente à son lecteur ; mais, au contraire, l'Idée elle-même qui se profère spontanément ; ce docteur enseignant, c'est la vérité enseignée, et le verbe est l'interprète de lui-même. Cette objectivité du discours, qui fait oublier l'écrivain, resplendit surtout dans les évangiles : en nous

racontant le divin renouvellement du monde moral, ces livres semblent nous rappeler aux principes du genre humain, et nous rendre spectateurs de la première publication de la vérité faite par Dieu à nos premiers parents. A la vue d'un langage si simple et si sublime, vous vous apercevez qu'il s'agit non d'une restauration humaine, mais du rétablissement divin de la vérité primitive; vous voyez que l'Idée est publiée de nouveau par le même oracle qui la publia d'abord. L'érudition moderne retrouva dans les doctrines orientales une multitude de germes chrétiens; elle trouva la Trinité dans la Trimourti, le Verbe dans l'Honover et dans le Λογος, le sacrifice théandrique dans celui d'Aboudad et de Kaiomorts, le médiateur dans le Mythra iranien, dans le Vichnou ou le Bouddha indien, dans le Lao-tseu chinois, dans l'Horus et Osiris égyptien, dans le Sâman gaélique, l'Incarnation dans les Théophanies et les avatars, et ainsi de suite; et ces analogies, en partie imaginaires, en partie fortuites, en partie véritables, ont effrayé la foi des uns, affaibli ou éteint celle des autres. Mais supposé que le rapport ou ressemblance entre les mythes ou les symboles du paganisme et les idées chrétiennes soit plus grand encore qu'il ne l'est en effet, comment pourriez-vous jamais croire que l'unité si simple et l'harmonie si parfaite du système chrétien soient un édifice bâti avec ces débris [1]? Autant vaudrait dire que la simple et magnifique harmonie du

1 Il faut noter, pour l'honneur des rationalistes allemands, que la plupart d'entre eux ont abandonné cette opinion aujourd'hui florissante à Paris, parce que les Français ont coutume de se parer des dépouilles de l'Allemagne, comme quelques Italiens ont coutume de se parer des dépouilles des Français. Les pauvretés religieuses et philosophiques qui ont cours en Italie sont presque toujours de troisième main; aussi ne faut-il pas s'étonner si elles sont déjà bien usées. Il faut ranger dans ce nombre l'opinion de ceux qui font de Moïse un copiste de Vyasa, et de la Genèse une espèce de Pourana sémitique, emprunté aux Védas, qui croient la simplicité de la Bible fille du fatras des fables orientales, et qui montrent tant de sagacité philosophique, tant de finesse de critique et de solide érudition.

Parthénon est une bigarrure de membres architectoniques empruntés aux rives du Gange, du Nil et du Rhin. Le christianisme fit profession d'être le restaurateur de la vérité première, dont les restes épars se trouvent chez les peuples païens; mais ce serait une folie que de vouloir recomposer avec ces restes l'antique édifice, dont le modèle était perdu. L'œuvre évangélique aurait été impossible, si l'Idée n'avait reparu au milieu des hommes dans sa perfection et sa pureté, de même que Buonarotti, Canova, Bartolini n'auraient pu reproduire et peut-être même surpasser en plusieurs points la sculpture grecque, si le beau idéal qui inspirait le génie de Phidias et de Praxitèle ne s'était montré de nouveau à l'imagination divine de ces grands artistes.

Les arguments internes de la divinité de la Bible sont, généralement parlant, au-dessus de la portée de la plupart des hommes; aussi Dieu la munit de sensibles divins, c'est-à-dire de preuves externes. La raison en est que l'action de saisir la perfection de l'Idée révélée, qui est pour ainsi dire la faculté de savoir contempler l'Idée rationnelle sous les formes de la révélation, requiert une exquise pureté de sens moral, qui ne peut précéder la profession chrétienne, parce qu'elle en est le plus souvent l'effet. La connaissance que l'on a naturellement de l'Idée est si informe et si confuse; d'autre part, la réflexion convenable pour obtenir ce but doit être si perçante, si profonde, si parfaitement séparée de tout nuage de l'imagination et des sens, que l'âme, entièrement plongée dans les ténèbres de l'infidélité, est rarement capable de s'élever si haut. Car, quels que soient son éducation et ses progrès dans la civilisation, l'homme hétérodoxe est toujours entaché d'une certaine grossièreté mentale, d'une certaine obscurité d'intelligence, qui le rendent incapable de la finesse de la foi chrétienne qui est l'œil contemplatif de l'âme, et comme la civilisation de l'esprit. De là vient la propension d'un grand

nombre vers le sensualisme, le panthéisme et les autres erreurs d'une philosophie charnelle, et encore cette indifférence pour le vrai dont les exemples sont bien anciens [1]. A cause de cela, les preuves internes sont plutôt le comble et le complément que la base de la foi, chez ceux qui n'ont point été, dès leurs jeunes années, élevés dans son sein et naturalisés avec elle; si ces preuves peuvent prédisposer leur assentiment, elles n'arrivent jamais à la force d'une véritable démonstration. Pour ceux au contraire qui ont acquis l'habitude psychologique propre au chrétien, la vivacité de l'intuition qui provient chez eux de l'identité existante entre l'Idée et la révélation, et la saveur qu'ils goûtent dans les vérités religieuses, suffiraient pour appuyer leur foi, quand même ils n'auraient pas les autres preuves. Tels sont ces hommes merveilleux par leurs vertus héroïques, que le cri unanime des fidèles et l'autorité de l'Eglise ont placé sur les autels; leur histoire psychologique attentivement étudiée, nous les montre doués d'un sentiment si vif et si profond des vérités révélées, qu'il pouvait, à lui seul, inspirer et soutenir la foi la plus robuste. Il ne faut pas pour cela nier que, même chez la plupart des hommes, si la foi catholique commence pour l'ordinaire par les preuves extérieures, elle a besoin du concours des autres, parce que, sans celles-ci, l'esprit ne serait point possesseur de l'Idée, n'en ayant en aucune manière le sentiment, et n'en pénétrant que la forme. Et véritablement, ce pieux assentiment, dans lequel réside la foi catholique, ne peut surgir dans le cœur de l'homme, s'il ne conçoit les vérités idéales comme identiques à l'enseignement catholique et révélé.

L'inspiration des livres saints est une conséquence nécessaire de l'identité qui existe entre le vrai idéal et leurs doctrines. La parole et l'écriture viennent toujours de la Cause première, mais elles sont humaines toutes les fois que l'ac-

1 JOANN., XVIII, 38. *Act.*, 25, seq.

tion suprême laisse le champ libre aux défauts et aux erreurs de l'agent secondaire. Si, au contraire, sans être diminuée ou détruite, l'activité de la créature est parfaitement réglée et dirigée vers quelques vérités déterminées par l'œuvre du premier principe, qui la pousse et la dirige comme par la main à l'aide d'un secours extraordinaire, triomphant des défauts de la nature, la parole, alors, s'appelle inspirée. L'inspiration est donc *la parole surnaturelle de l'Idée impersonnifiée et parlant à l'esprit de l'homme*. L'action divine et l'action humaine concourent ensemble dans l'inspiration, d'une manière intime et inexplicable, dont on ne peut avoir qu'une idée générale, figurée par l'union de l'Etre et de l'existant dans l'acte créateur. Nous pouvons encore nous représenter par analogie l'inspiration divine s'unissant avec la connaissance humaine, comme l'âme s'unit au corps et le pénètre dans l'unité personnelle. Le génie des écrivains sacrés n'est point un pur organe divin, mais il conserve et il exerce son activité propre, en différant seulement du génie naturel, en ce qu'il est parfaitement dirigé vers son terme par l'efficacité extraordinaire de l'inspirateur. C'est pour cela que l'inspiration s'étend autant que la connaissance qui en dérive, en l'embrassant dans toutes ses parties; et comme la connaissance réfléchie ne peut exister sans la parole, celle-ci est également inspirée, l'infusion du concept sans sa forme étant psychologiquement impossible. Mais l'action seconde du génie étant vivante et coopératrice sous l'influence du premier moteur, il s'ensuit que tout ce qu'il y a d'accidentel, tant dans les idées que dans leur expression, est déterminé par l'inspirateur d'une manière conforme aux conditions de l'esprit inspiré. D'où il résulte que dans la parole révélée, les caractères divins n'excluent point les caractères humains, sauf le cas où ceux-ci nuiraient aux premiers. Ainsi l'inspiration exclut les erreurs, mais non pas les lacunes; l'inexactitude et non l'obscurité; les contradictions, mais non les transpositions; les contrariétés réelles,

mais non les antilogies apparentes. Ajoutez que l'inspiration confère essentiellement la notion analogique du sur-intelligible, entièrement refusée à l'intuition naturelle de l'homme.

Les rationalistes rejettent en général l'inspiration, parce que le style des livres sacrés leur semble imparfait, et leur forme dépouillée de tout caractère surhumain. Il serait bien à désirer que ces grands génies s'expliquassent plus clairement, et nous indiquassent en quoi consiste la forme divine d'un livre ; car je crains qu'en parlant ainsi, ils n'agissent selon les canons de l'anthropomorphisme. En effet, je puis connaître jusqu'à un certain point le caractère divin des œuvres de la nature, qui appartiennent à l'art divin, tels que sont un homme, un animal, une plante ; mais en quoi consiste le caractère divin d'un livre, qui est un produit de l'art humain, je l'ignore, et je serai fort obligé à qui voudra me l'apprendre. Pour donner une empreinte surhumaine aux récits évangéliques, Dieu devait-il suivre le style d'Hérodote, ou de Thucydide, ou de Xénophon, ou de Tite-Live, où de Tacite, car chacun de ces écrivains a une forme qui lui est propre et particulière? Devait-il diriger sa composition d'après les préceptes de l'école pittoresque, ou de l'école philosophique, ou de l'école politique, ou de toute autre que l'on distingue aujourd'hui dans la manière d'écrire l'histoire? Devait-il faire une simple chronique, ou employer un langage plus relevé, ou se restreindre dans les limites d'une biographie? On peut en dire autant des livres doctrinaux et poétiques ; on ne sait trop, à leur sujet, si l'inspirateur devait s'appliquer à imiter l'éloquence de Platon ou de Tullius, ou la sécheresse concise d'Aristote, ou l'élégante simplicité des jurisconsultes romains, ou la forme géométrique de Wolff ou de Spinosa ; s'il devait choisir la manière des lyriques, ou des poètes épiques, ou didactiques, ou une autre propre à l'enseignement en vers ; se conformer à Homère, ou à Hésiode, ou à Pindare, à Horace, à Valmiki ou bien à Alighieri. Si Dieu avait créé des

volumes, du papier, des palimpsestes et des bibliothèques, comme il créa des arbres et des minéraux, nous pourrions de nous-même répondre à ces questions en étudiant les types de la nature ; mais comme il ne l'a pas fait, nous devons recourir à la sagesse des rationalistes. En attendant la réponse, il nous sera permis de conjecturer que, puisqu'il n'y a pas de livres naturels, mais seulement des livres artificiels dans ce monde, les auteurs inspirés ne pouvaient suivre dans la forme de leurs écrits de modèles divins, qui n'existent pas, et qu'ils devaient, entre les modèles humains, prendre les mieux adaptés aux desseins du ciel. Or, le parti le plus conforme à l'économie divine consistait à faire ce que firent dans leurs œuvres Moïse et David, Job et Salomon, Isaïe et Amos, Matthieu et Jean ; non point à imiter la forme de Papinien, de Xénophon, de Kalidasa, de Virgile, de Plutarque, ou de tout autre auteur profane, mais celle que les auteurs bibliques auraient suivie naturellement, selon la qualité de leur génie et de leur éducation, selon l'esprit des lieux et des temps où ils fleurirent. Une autre marche aurait préjudicié au but des écritures, en les dépouillant des caractères d'authenticité et de vérité qui résultent de leur contexture. C'est pour cela que bien loin d'être obligés à posséder dans la langue, dans le style, dans l'ordre, dans l'éloquence, dans l'élégance et dans tout l'artifice, une perfection impossible à déterminer, il n'était pas même opportun que les écrivains sacrés manquassent des défauts extrinsèques, résultant de leur génie spécial et de leur siècle. Ces défauts servent à rendre authentiques les livres dans lesquels ils se trouvent ; car l'autorité des évangiles, par exemple, diminuerait, s'il y avait plus d'accord dans la teneur apparente de leur narration. Le principe inspirateur, excitant donc l'intelligence des écrivains par cet artifice intime, infaillible et suave, qui est propre à la toute-puissance créatrice, mit en acte les dispositions potentielles de cette intelligence, conformément à leur propre génie, et donna

à l'Idée cette forme qu'elle aurait revêtue spontanément, si le seul instinct de la nature leur avait servi de guide. Cet admirable artifice, par lequel le type absolu et divin de la matière est uni avec le type relatif et humain de la forme, se reproduit dans toutes les parties du système révélé, et appartient à l'harmonie générale du surnaturel avec la nature.

Il faut distinguer l'authenticité et la vérité des livres sacrés de leur inspiration. Bien loin de préjudicier aux deux premières qualités, les antinomies apparentes en augmentent la force. Ainsi, dans les évangiles, elles écartent d'un côté la possibilité de toute connivence entre les quatre narrateurs, qui, dans le cas d'un accord parfait, n'auraient plus que l'autorité d'un seul historien. D'un autre côté, en s'attachant, non à la substance, mais aux seuls accidents du récit, sur lesquels l'accord parfait ne saurait régner entre les écrivains les plus véridiques, ces antinomies corroborent le corps de la narration. En effet, quand même ces légères contradictions seraient réelles, loin que la véracité des livres sacrés en fût altérée, elle en tirerait avantage. Si, malgré cela, nous tenons pour certain que ces antinomies, quoique légères et de peu de conséquence, ne sont point fondées, notre sentiment ne s'appuie pas sur les règles ordinaires de la critique, mais sur un principe supérieur. Ce principe, c'est le fait de l'inspiration qui résulte de la perfection idéale des doctrines, de la vérité substantielle des prodiges contenus dans ces livres, et de la tradition unanime de la société chrétienne depuis les apôtres jusqu'à nos jours 1. Or, supposé la vérité de ce fait, l'aspect de ces antinomies change de face, et il devient absurde de les juger par les rè-

1 Il faut cependant remarquer que l'inspiration des livres sacrés dans les parties tout-à-fait extrinsèques à la foi et à la morale a été niée par le savant Holden et par d'autres auteurs catholiques. Je n'embrasse pas cette opinion, mais j'en tiens compte, parce qu'il n'a jamais été plus nécessaire qu'aujourd'hui de distinguer les vérités définies par l'autorité de l'Eglise de celles qui ne le sont pas.

gles de la critique ordinaire. L'inspiration transfère la composition des livres sacrés du cercle des choses naturelles dans un ordre plus élevé, et l'assujétit à un critérium différent de celui qui règle les autres interprétations. Celles-ci reposent sur les facultés de l'esprit humain sujet à l'erreur, tandis que, dans les livres inspirés, le principe divin prédomine, et l'infaillibilité de la cause passe nécessairement à l'effet. Aussi, quelle que soit la conformité des apparences extérieures de la Bible avec celle des autres livres, son caractère interne étant tout différent, on ne peut porter d'elle le même jugement que des autres. Ce n'est qu'en vertu du sensualisme critique, conséquence nécessaire du sensualisme philosophique et théologique, que les interprètes modernes concluent de l'humanité de la forme biblique contre la divinité du génie et de l'Idée, au lieu d'inférer de la divinité de l'esprit et de l'Idée, celle de la forme extrinsèque et apparente.

Ce point est aujourd'hui si négligé, et cependant si important, que l'on me pardonnera si je m'arrête quelque peu, en m'étudiant à le considérer sous toutes ses faces, et à en éclaircir tous les aspects. Les théologiens modernes ont été égarés par cette méthode expérimentale et analytique, qui, mal employée, c'est-à-dire, sans une synthèse antérieure et ontologique, est la source des erreurs dans toute espèce de doctrine. Dans notre cas, l'interprète qui procède seulement par voie d'analyse, pénètre de l'apparence extérieure des livres sacrés à leur nature intime, et de l'écorce à la moelle; aussi, il ne peut manquer d'arriver à la conclusion des rationalistes, et il doit assigner une origine humaine à une parole qui ne diffère point en apparence des autres livres. Il fait comme le philosophe qui, voulant partir des existences pour arriver à l'Etre, ne peut y parvenir et s'arrête sur la route, parce qu'en procédant ainsi, il ne rencontre point le concept intermédiaire et copulatif de la création. Mais s'il procède *a priori*, et s'il descend de l'Idée contenue dans les textes sa-

crés à leur expression, la conséquence à laquelle il arrive est conforme à la doctrine catholique ; et la contexture de ces livres est reconnue pour divine, parce qu'elle provient de l'Idée qui l'informe. L'inspiration n'est autre chose qu'une intuition surnaturelle de l'écrivain, principe animateur et règle de ce qu'il écrit. La qualité extraordinaire de l'intuition se manifeste par la perfection de la connaissance idéale qui en est l'effet ; de telle sorte que, si le génie des écrivains agiographes diffère essentiellement de celui des autres hommes, les pages qu'ils auront écrites doivent différer autant de celles des autres hommes, que la sagesse divine diffère de la sagesse humaine. De même que, quoique le phénomène sensible du mouvement, comme tel, paraisse le même dans tous les cas, soit qu'il provienne des forces mécaniques ou des forces physiques, ou chimiques, ou physiologiques, la raison exige cependant que les différents effets de ces forces soient classés séparément, en considération de la variété du moteur interne et du principe qui les produit. Cela paraît plus subtil que vrai à quiconque ne sait pas s'élever au-dessus des sens, et refuse de reconnaître *la distinction et la hiérarchie des différents ordres de choses et de concepts dans le réel et dans la science ;* car pour ceux qui ne s'élèvent pas jusqu'aux forces et aux lois supra-sensibles, l'écorce est tout, et le reste n'est rien. De sorte que dans cette manière de tout mettre sur la même ligne, les antinomies qui existent entre les tables généalogiques et chronologiques du Pentateuque et des Paralipomènes, ou entre celles de saint Matthieu et de saint Luc, sont du même genre que celles que nous rencontrons entre les récits et les généalogies de Denys d'Halicarnasse, de Pausanias et d'Apollodore [1]. La seule chose qui m'étonne, c'est de voir

1 NIEBUHR, *Hist. rom., trad.* Bruxelles, 1830, tom. I, p. 25, 26. Là on lit que la table de Moïse *représente comme frères certains peuples qui appartiennent à différentes familles.* Il serait curieux de connaître les

certains critiques accoutumés à se faire gloire d'être philosophes rationalistes, et dignes de ce titre sous quelques rapports, tomber dans un paralogisme qui ne convient qu'aux matérialistes et aux sensualistes les plus raffinés. Car vouloir trouver les mythes païens dans la Bible, c'est une prétention aussi fondée que celle du naturaliste qui voudrait comparer les opérations vitales aux mouvements galvaniques d'un cadavre. Quand vous passez d'Homère ou de Platon à la Bible, vous entrez dans un autre monde, comme l'homme qui d'un musée de minéralogie passerait dans un jardin de botanique, ou d'une galerie de momies et de statues dans une assemblée d'hommes vivants. Ainsi, toute induction que l'on prétend faire d'un genre à l'autre, est entièrement puérile et ridicule. Les inepties des matérialistes en vogue il y a quelques années, sont ridicules aujourd'hui. Il faut espérer que le temps n'est pas bien loin où les phrases de mythologie biblique, d'absolu se développant lui-même, et autres semblables qui ne troublent point encore la gravité des professeurs et de leurs élèves, fourniront une ample matière de verve comique à quelque héritier du génie de Platon et d'Aristophane, de Pascal et de Cervantes, ces fléaux impitoyables de l'erreur vieillie et rebutante.

La forme des livres sacrés étant humaine, quoiqu'elle parte d'un principe divin, nous conduit historiquement et géographiquement au siége primitif de la révélation conservatrice des dogmes idéaux. La langue est la partie principale de la forme. Il y a deux langues bibliques, l'hébreu et le grec; car le chaldéen a de l'affinité avec l'hébreu, et il appartient à la même famille. L'hébreu et le grec représentent les deux classes ethnographiques les plus illustres, les plus riches, les

preuves du très-érudit et ingénieux écrivain; il proteste cependant qu'il *accorde volontiers que les mythologies grecques peuvent contenir des erreurs même plus notables*. Cette condescendance généreuse me paraît excessivement plaisante.

plus belles, les plus harmonieuses que l'on connaisse parmi tous les idiomes cultivés, c'est-à-dire, les langues sémitiques et les indo-pélasgiques 1. Entre toutes ces langues, l'hébreu tient le premier rang pour l'ancienneté, la simplicité, le nerf, et si nous en avions tout le vocabulaire, au lieu de n'en posséder qu'une petite partie, il pourrait peut-être se comparer à l'arabe pour la richesse. Le grec, de son côté, est sous tous les rapports la première langue entre ses sœurs, et peut-être est-il avant toutes les autres, si l'on excepte le sanscrit et le pali. L'hébreu est l'expression spéciale du judaïsme, et le grec du christianisme. Or, comme chacun de ces deux idiomes représente une civilisation et une race, on reconnaît que la révélation a parcouru deux cycles ethnographiques, et qu'elle employa comme instruments deux civilisations différentes et disparates sous beaucoup de rapports. L'Idée descendit d'abord chez les peuples sémitiques, elle y fonda la tribu patriarchale et ensuite le peuple élu des Israélites. Elle reparut chez les premiers et chez les Indo-pélasges (branche des Japhétides), et elle fonda le christianisme. Le judaïsme fut asiatique, et le christianisme principalement européen : l'un oriental et l'autre occidental. Mais le premier ne fut que conservateur de la vérité idéale, et, à cause de cela, enfermé entre des bornes immobiles, tandis que le second, gardien et propagateur tout à la fois, n'est point, comme le premier, local et immobile, mais expansif et universel. Ce qui s'accorde admirablement avec les deux caractères opposés des fils de Japhet et de ceux de Sem, des peuples du Couchant et de ceux du Levant, les uns la plupart du temps entraînés par le mouvement, avides de nouveautés, inconstants, amis du progrès ; les autres recherchant le repos, conservant les anti-

1 La famille des langues que j'appellerai chamitiques, est peut-être encore plus parfaite; mais les peuples qui en conservent les restes, les Biscayens exceptés, sont tous plongés dans une barbarie profonde.

ques coutumes et restant stationnaires dans leurs institutions.

On ne peut nier qu'il y ait une prédestination pour les peuples comme pour les individus, et que, dans les deux cas, l'organisation divine n'ait un double aspect, selon que l'on considère les dons de la grâce ou les biens de la nature. De la somme de ces différentes prédestinations et de leur mélange naissent l'harmonie morale du monde et l'histoire de la Providence. Nier la prédestination naturelle ou surnaturelle, c'est écarter l'intervention divine des choses humaines; l'exagérer, en supprimant ou en diminuant le libre arbitre, c'est la détruire en effet, car elle ne s'adapte à la nature du principe de création qu'autant qu'elle sait suavement incliner vers ses fins la liberté créée, sans lui faire violence ou l'attaquer. D'un côté, on annulle le concept de l'Etre; de l'autre, on brise celui des existences et on altère la véritable notion de l'efficacité créatrice : dans tous les cas on bouleverse la formule idéale. Car si Dieu ne gouverne point les choses humaines, il n'est point provident, ni par conséquent créateur, la providence étant une création continuée ; et si la vertu créatrice ne peut incliner le libre arbitre sans le contraindre, elle ne diffère point de la puissance créée, et l'omnipotence propre de la Cause première ne va pas au-delà de l'action finie des causes secondes. D'un autre côté, si les esprits créés ne sont pas libres, l'ordre moral périt et l'univers manque de sa fin, car sa raison téléologique repose dans l'intelligence pure dont la moralité est inséparable. Mais si le monde n'a point de fin, le second cycle de création disparaît; sans le concours de celui-ci, le premier ne peut exister ni s'accorder avec la sagesse et la perfection infinie de l'Intelligence créatrice.

La race sémitique fut élue de Dieu pour être dépositaire de la révélation postérieure au déluge. Elle peut être considérée comme le principal instrument de la civilisation orthodoxe la plus antique, car c'est d'elle que sortirent les premiers germes dont profitèrent plus tard les législateurs, les

sages, les fondateurs de sectes des autres races. Nous verrons ailleurs qu'elle ne fut certainement pas étrangère à la très-ancienne civilisation des Indiens, des Egyptiens et des autres peuples asiatiques, et que, dans les âges suivants et à divers intervalles, l'enseignement authentique du plus illustre rameau sémitique fut en quelque manière renouvelé dans les parties les plus lointaines du globe. Les Phéniciens portèrent les germes de leur civilisation dans la Grèce, en Afrique, en Ibérie, en Bretagne, et probablement dans quelques parties des Gaules et des côtes de la Sarmatie; l'alphabet de presque tous ces peuples dérive du phénicien directement ou indirectement [1]. Les langues sémitiques ne sont point inorganiques, comme l'affirme Frédéric Schlegel [2], car l'addition des affixes et des suffixes, et la variation des voyelles dans la prononciation, forment un véritable organisme; mais elles se distinguent des idiomes indo-pélasgiques, parce qu'elles possèdent un élément invariable dans certaines consonnes, d'où résultent l'unité et l'immutabilité des racines. Celles-ci correspondent aux idées typiques, ou, voulons-nous dire, platoniques, et les mots dérivés, à leurs déterminations accidentelles. Ainsi, dans les idiomes sémitiques, l'unité organique l'emporte sur la multiplicité, tandis que le contraire arrive dans les indo-pélasgiques, le centre organisateur y étant modifié par les additions, et les accessoires l'emportant souvent sur le principal. D'où il suit que les langues sémitiques, ex-

1 Je dis presque tous, et non pas tous. Les caractères pyramidaux ou cunéiformes des Chaldéens, et les caractères runiques des Scandinaves paraissent devoir en être exceptés, quoique l'accord numérique de ce dernier alphabet avec le plus ancien alphabet grec ait induit quelques auteurs à reconnaître entre eux une connexion historique. Quant à ce qui regarde les signes hiéroglyphiques des Egyptiens, des Chinois, des Péruviens et des Aztèques, j'aurai peut-être occasion d'en parler ailleurs.

2 *Ess. sur la langue et la phil. des Hind.*, *trad.*, Paris, 1837, div. 1, chap. 3, 4, p. 34, seq.

primant mieux par leur organisme la formule idéale et le procédé discursif de l'esprit, peuvent être considérées comme la famille ethnographique la plus ancienne et peut-être la moins éloignée du génie de la langue primitive [1].

Les Japhétides sont des peuples actifs, et les Sémitiques des peuples contemplatifs : ceux-ci, destinés à la conservation de la pensée révélée, ceux-là, à son développement et au mouvement de la vie active. Ils partagèrent entre eux deux l'héritage primitif de la civilisation orthodoxe, dont il semble que les descendants de Cham se séparèrent plus grossièrement et avant toute autre famille. La philosophie, qui est le développement discursif de la formule révélée, fut employée par les peuples japhétiques. On croit communément que les peuples de l'Inde sont une race immobile adonnée à la contemplation. Je pense, au contraire, qu'il n'y a pas de nation plus active que les Indiens ; si ce n'est que leur action est plus interne qu'externe, et qu'elle s'exerce plus volontiers dans le champ de l'imagination et de la spéculation, que dans celui du commerce, de la politique et de la guerre. Les conquérants, les héros, les dominateurs de l'Inde sont Vyasa, Valmiki, Djaiadeva, Kalidasa, Kapila, Patandjali, Djaïmini, Gotama, Canada, Bouddha, non moins fameux que Rama et que Krichna, mais bien plus authentiques et plus glorieux, parce que leurs hauts faits intellectuels durent encore aujourd'hui. Il faut distinguer la contemplation de la spéculation ; la première est la base de la philosophie, mais elle ne suffit pas pour la créer. L'instrument philosophique, c'est la réflexion, qui, étant active de sa nature, emporte mouvement et progrès. La contemplation seule est très-apte à conserver les vérités, qui sont l'objet immédiat de l'intuition, mais elle ne suffit pas pour les développer et les élever au rang de science. D'un autre côté, l'œuvre de la spécula-

1 *Teor. del sovran.*, not. 19, p. 376.

tion, qui est l'action de l'intellect, a besoin, comme l'œuvre extérieure, d'un fondement, d'une règle, d'un but fourni par la contemplation unie à la parole. Or, les peuples araméens, étant contemplatifs et traditionnels par excellence, étaient nés aptes à cette fonction de conserver et de communiquer aux différentes nations le germe idéal. Ainsi la double notion du vrai fut répartie à deux grandes familles distinctes : les descendants de Sem conservèrent et transmirent la formule, ceux de Japhet la développèrent. Les uns eurent la science des principes, les autres celle des conséquences ; les premiers furent le peuple religieux, les seconds le peuple philosophique.

Entre les premiers Japhétides de la race indo-pélasgique, les nations iraniennes furent le rameau le plus illustre, et d'elles, comme d'une souche commune, sortirent les populations les plus cultivées de la famille. Aussi les Araméens et les Iraniens les plus antiques sont-ils, pour les peuples suivants, les deux nations mères, d'où naquit d'une manière directe ou indirecte la civilisation universelle. Nous verrons combien il est probable que la civilisation même de la race mongole, ou du moins ses premiers accroissements, a pris son point de départ dans l'Iran. J'appelle nations mères, celles dont la civilisation et la continuité nationale remontent jusqu'aux premiers temps, et se rattachant à celles des anciens Noachides de l'âge antérieur à Phaleg, ne s'éteignirent pas dans la suite, quoiqu'elles se soient obscurcies et altérées. Elles se distinguent des autres, en ce qu'ayant conservé quelques portions de l'héritage intellectuel et quelque reste de culture, elles ne tombèrent jamais dans une barbarie complète ; tandis que les autres nations devinrent grossières et sauvages, et quelques-unes d'entre elles seulement sortirent après quelques siècles de cette barbarie (dans laquelle les plus malheureuses vivent encore de nos jours), et elles commencèrent une nouvelle civilisation. Je leur donne le

nom de nations mères, parce que c'est d'elles précisément que sortit l'étincelle qui ranima et illumina les autres peuples tombés dans les ténèbres et le sommeil de la barbarie. Les nations mères eurent par conséquent le double avantage de ne point recevoir d'ailleurs les germes de la culture civilisatrice, et d'en être les canaux pour le reste du monde. Mais si nous voulons remonter encore plus haut dans les souvenirs des temps, elles nous apparaissent comme deux branches d'un seul tronc plus antique, que l'on peut appeler mésopotamique ou sennaaritique, du siége que lui assignent les conditions géographiques et les traditions. La région située entre les deux fleuves de l'Euphrate et du Tigre fut, selon toute vraisemblance, le centre post-diluvien d'où partirent les peuples qui, répandus au levant dans la Perse et au couchant dans la Syrie, nous apparaissent au crépuscule de l'histoire comme parallèles d'âge et de civilisation. Les indications contenues dans la Genèse, la fertilité du sol, la spontanéité du froment, le voisinage de la mer, le souvenir des premières cités et des premières conquêtes, la position centrale du pays par rapport aux différentes parties du continent antique, la distance proportionnée entre ce pays et l'Inde et l'Egypte, qui sont les deux extrêmes de la plus ancienne civilisation, et beaucoup d'autres circonstances, tout cela concourt à nous désigner les rives fertiles de ces deux fleuves comme la demeure des premiers fils de Noé et le berceau de la civilisation. Il est encore vraisemblable que là les deux races de Japhet et de Sem s'empruntèrent quelque chose et se mêlèrent ensemble en quelques parties; d'où naquirent peut-être les vestiges sémitiques que l'on rencontre tant dans le bouddhisme et le brahmisme indien [1], que dans

1 Il ne faut pas confondre le brahmisme avec le brahmanisme. Celui-là est un culte spécial opposé au sivaïsme, et dont le vichnouisme paraît être une rénovation postérieure. Celui-ci, au contraire, est une synthèse des trois cultes relatifs à Trimourti, et il a une origine bien plus récente.

les idiomes persiques et le génie indo-sémitique, que Lepsius a reconnu dans la langue cophte. Mais certainement, aussitôt que les langues furent confondues, le démembrement dut commencer sur-le-champ; d'où il suit qu'il faut plutôt considérer la souche mésopotamique comme antérieure, que comme postérieure aux temps de Phaleg [1].

1 On pourrait opposer à ce sentiment, qu'après la division, on vit fleurir et durer pendant quinze siècles les Chaldéens, dont la part est très-considérable dans la civilisation et la corruption de l'antique Asie. A cause du siége de leur domination, ces peuples devraient plutôt être appelés mésopotamiques qu'iraniens. Mais comme il est probable que cette caste sacerdotale fut indo-pélasgique plutôt que sémitique, qu'elle vint d'au-delà des monts, qu'elle habita originellement dans des pays de montagnes où le magisme, réformé dans la suite par Zoroastre, doit avoir pris naissance, et qu'elle fut la souche d'où sortirent les Gordiens et les Carduques de Xénophon et d'Alexandre, et les Kurdes modernes, qui sont certainement indo-pélasgiques (V. GESENIUS, *Thes.*, p. 720), elle peut être considérée comme appartenant à l'Iran, pourvu qu'on ne veuille point donner une précision géométrique à cette dénomination géographique. Comme je dis souvent que l'Iran fut le second berceau du genre humain, et que je le considère comme la source principale de la plus ancienne civilisation païenne, j'expliquerai en deux mots le sens qu'il faut donner à ma proposition. J'entends sous le nom d'Iran, non la seule Aria des Grecs, mais tout le pays qui s'étend depuis le golfe Persique jusqu'à la Transoxiane, qui est en grande partie le Touran des anciens Orientaux, et du Tigre à l'Indus, en y comprenant les deux rives de chaque fleuve, et par conséquent un certain espace au levant et au couchant. Trois races habitèrent ce pays depuis les temps les plus anciens, c'est-à-dire, les Chamites au midi, les Sémitiques à l'occident, et les Japhétides au centre et au nord. Je distingue, entre les peuples japhétiques, le rameau tartare ou jaune, du rameau blanc ou indo-pélasgique, et je considère le premier comme l'auteur de la civilisation japono-chinoise et de celle de l'Amérique; car je prouverai ailleurs d'une manière assez vraisemblable que les auteurs des Chings et du Tao, les Chiapanais, les Toltèques, les Aztèques et les autres peuples de l'Amérique centrale, ont touché (aussi médiatement que l'on voudra) aux sources iraniennes des premiers temps. Entre ces différentes races, ou les divers rameaux de la même race, le rameau indo-pélasgique prévalut sur les autres à une époque très-reculée, mais impossible à déterminer d'une manière précise, et devint comme l'unique maître de l'Iran, quoiqu'il s'incorporât quelques tribus sémitiques, et

Si les peuples sémitiques sont la race la plus idéale, pour le caractère et le langage, s'ils ont le privilége partagé par les Iraniens, d'être les premiers-nés de la civilisation, les Hébreux furent, entre les familles sémitiques, les uniques conservateurs de l'Idée dans sa perfection originelle, parce qu'ils eurent seuls le privilége d'une nouvelle révélation. Cette révélation peut être considérée comme continuelle chez les Israélites, parce que Dieu, par le ministère des prophètes et des écrivains sacrés, la renouvelait toutes les fois qu'une intervention extraordinaire était requise pour la conservation du dépôt divin. Après avoir donné à toute la famille humaine le patrimoine du vrai révélé, Dieu abandonna les autres peuples aux volontés et aux forces de la nature; mais il exerça sur les Israélites une vigilance particulière, il les guida pour ainsi dire par la main, et les releva, à chacune de leurs chutes, par une succession continuelle d'inspirations et de prodiges. Conseil plein de sagesse, et non pas arbitraire ni superflu, et par conséquent profondément croyable, car sans lui, la connaissance idéale, disparaissant de la terre, aurait fait disparaître avec elle l'ordre moral et la fin dernière de l'univers.

qu'il se répandit largement, même dans l'Asie centrale, où les Usum et les Tinglings nous les montrent plus tard. Les Chamites, presque entièrement chassés, se répandirent au couchant et au levant dans l'Afrique, dans l'Inde et dans les archipels voisins. La famille indo-pélasgique, devenue dominatrice, nous est représentée par quatre castes sacerdotales et civilisatrices, les Chaldéens, les Mages, les Brahmanes et les Samanéens, qui, sortis des pays montagneux du nord, se répandirent, les premiers à l'occident, dans la Mésopotamie et dans les pays voisins; les seconds au centre et au midi, les deux autres au levant, où ils entrèrent dans l'Inde, et l'assujétirent successivement à leur domination. Une cinquième caste hiératique, c'est-à-dire, les Sabi ou Hiérogrammates égyptiens, a avec celles-là une correspondance manifeste. Les prêtres de la Phénicie, de l'Asie Mineure, des Pélasges, des Eolo-Doriens, des Etrusques, des Celtes et des Germains, ont aussi des analogies nombreuses, quoique moindres, avec la quadruple hiérocratie iranienne, que l'on peut considérer comme la souche primitive de tous les sacerdoces de l'antiquité païenne.

D'où il résulte que les annales de la gentilité représentent le règne tumultueux et désordonné de la liberté humaine à laquelle Dieu accorda l'empire pour un certain temps; au lieu que l'histoire des Hébreux nous montre le règne plus parfait de la Providence. La science idéale, chez les païens, est soumise aux vicissitudes de la volonté; elle s'obscurcit, s'interrompt, reparaît, retombe, fleurit, s'altère, se perfectionne comme les autres choses, selon le flux et le reflux de la civilisation; mais elle n'est jamais parfaite. Au contraire, chez les Hébreux, elle persévère dans sa plénitude, et la continuité de l'Idée produit la continuité de l'histoire. « Les temps historiques », dit un docte et sage écrivain, « ne s'étendent » pas au-delà de dix siècles avant l'ère vulgaire, excepté chez » les Hébreux [1]. » Les païens n'ont pas d'histoire proprement dite avant cette époque, au lieu que les Israélites, par opposition, n'ont pas de mythologie; car la mythologie est, par rapport à l'histoire, ce qu'est la connaissance idéale corrompue, contenue dans la philosophie et dans les croyances païennes, par rapport à la notion pure et adéquate de l'Idée, telle qu'elle se trouve dans la seule révélation. Ce privilége de posséder une histoire non interrompue et remontant jusqu'aux premières origines, est digne d'une grande attention et tient à la prérogative de la possession idéale. Car les Hébreux eurent une histoire, parce qu'ils furent doués d'une règle fixe de chronologie, et ils conservèrent le souvenir des temps, parce que chez eux florissait une tradition régulière et non interrompue. Celle-ci se conserva parmi eux, parce qu'ils furent organisés en société policée, d'abord par le gouvernement patriarchal, et ensuite par l'organisation mosaïque; privilége né de la notion du vrai idéal, principe de l'unité et de l'harmonie civiles. De sorte que toutes les prérogatives du peuple

1 HEEREN, *De la polit. et du comm. des peuples de l'antiq.*, tom. III, p. 9.

élu vinrent de la possession complète de l'Idée, fruit d'une révélation continue.

Ce peuple est le seul immortel et perpétuel entre toutes les nations de la terre, malgré les indicibles calamités qu'il essuya, et la perte de son indépendance nationale. Sa vitalité tenace provient de ce qu'il s'est identifié avec l'Idée primitive ; sa mort, comme peuple, vient de ce qu'il a refusé son hommage à l'Idée renouvelée et humanisée. Il est perpétuel en tant qu'il admet l'Idée; il est dispersé en tant qu'il la rejette. Moïse fit un peuple des tribus d'Israel, en expliquant divinement le monothéisme d'Abraham, et en le réduisant à la forme parfaite du tétragramme. Jehova ou Jova, c'est-à-dire l'Etre, fut l'âme de la nation israélite. Mais quand les Hébreux renièrent en Jésus-Christ la nouvelle manifestation de l'Etre par le Verbe, ils moururent comme nation, et continuèrent à vivre dispersés comme race. En effet, après la dernière prise de Jérusalem, les Israélites retombèrent dans un état analogue à celui dans lequel ils avaient vécu avant Moïse, fondateur de la nation, et dans lequel ils retombèrent passagèrement sous les rois, en punition de leur idolâtrie et de leurs crimes. Tant il est vrai que l'indépendance nationale, canal de toute liberté et de tout bien civil, a sa source dans l'Idée. Ainsi cette forte et malheureuse famille devint errante et exilée pour la troisième fois sur la terre étrangère ; et elle persévérera dans cette condition, jusqu'à ce qu'adorant le vrai humanisé, elle rentre dans le sein de ses vieux frères, et retrouve par leur moyen une autre patrie dans l'Eglise.

Les Israélites furent dépositaires et gardiens de la révélation, et toutes leurs institutions se rapportent manifestement à ce but. Mais pour bien comprendre comment ils conservèrent le dépôt qui leur était confié, et comment ils le transmirent à la postérité, il faut distinguer la doctrine traditionnelle de la doctrine écrite. Cette distinction est la clef de

bien des problèmes autrement insolubles, touchant ce peuple extraordinaire, et beaucoup d'auteurs modernes, très-savants d'ailleurs, s'écartèrent du droit chemin, pour n'avoir pas su trouver cette clef. En admettant ces deux doctrines chez les Hébreux, nous ne demandons pas pour eux un privilége spécial; car cette condition est commune surtout aux peuples antiques, et plus ou moins à tous les peuples du monde. Comme nous traitons ici une matière importante et négligée, qu'il nous soit permis de reprendre les choses d'un peu plus haut.

La distinction entre la science acroamatique et la science exotérique [1] est assez vulgaire, en tant qu'elle s'applique à quelques écoles et à quelques sectes philosophiques et religieuses de l'antiquité. Chacun sait que la première était secrète et propre à un petit nombre, et la seconde publique et commune à tous. Mais ce que d'ordinaire on ne remarque pas, c'est que cette distinction dans sa substance est naturelle et non artificielle; raisonnable et non capricieuse et arbitraire; essentielle et non accidentelle à l'ordre de la nature et de la société humaine; perpétuelle et non temporaire, universelle et non locale; commune à tous les ordres du savoir et non particulière à la philosophie et à la religion. Car elle a pour fondement légitime un fait, ou, pour mieux dire, une loi de la nature impossible à détruire, c'est-à-dire, l'inégalité intellectuelle et civile des hommes. Ils sont égaux et frères en ce qui appartient aux conditions essentielles de leur nature, mais ils sont inégaux en toutes les autres choses. Cette inégalité est de deux espèces. L'une dérive de l'inégalité de

1 Pour éviter l'équivoque facile des mots *essotérique* ou *exotérique*, j'appellerai toujours *acroamatique* la doctrine privilégiée, secrète et *exotérique* la doctrine publique et commune. La première est le plus souvent orale et auriculaire, et la seconde écrite; mais elles changent quelquefois de rôle.

l'aptitude et du génie, et elle est naturelle, légitime, nécessaire pour l'organisation sociale; car, sans elle, il ne peut y avoir cette harmonie civile que la sagesse dorique comparait à l'harmonie du monde, ni ce religieux accord d'où procèdent le κοσμος ultra-naturel et le corps bien ordonné de l'Eglise orthodoxe [1]. L'autre, qui provient de la participation différente aux bienfaits civils et de l'éducation, peut et doit disparaître avec le temps, au fur et à mesure que les bienfaits et les avantages de la vie commune vont se répandant et se multipliant parmi les citoyens; si ce n'est qu'elle ne peut cesser tout d'un coup, mais seulement graduellement, et au moyen des suaves et efficaces influences de la culture chrétienne. Or la séparation de la doctrine exotérique d'avec la doctrine acroamatique est fondée sur cette double inégalité; car si le génie et la capacité varient naturellement et accidentellement parmi les hommes, la connaissance de la vérité ne peut appartenir à tous également. Beaucoup de vérités, c'est-à-dire, les plus difficiles et les plus cachées, seront toujours l'héritage d'un petit nombre, savoir, de cette aristocratie naturelle et spontanée qui, par le double concours des facultés natives et de l'éducation, est l'élite et la fleur intellectuelle de l'espèce humaine. Il y a à cause de cela une science des savants, autre que la science populaire et distincte de celle-ci, non point en vertu d'un monopole ou d'un privilége établi par la fraude ou par la violence, mais par l'effet d'un ordre de choses naturel et impossible à changer. Et ceux qui voudraient s'en écarter, en tant qu'il repose sur les lois du monde, font une œuvre vaine et même pernicieuse, comme on le voit par quelques hommes qui, depuis un siècle, prétendent vulgariser la science et la rendre commune à tous. Mais, au lieu de cela, qu'ont-ils obtenu? Peut-être de faire avec des esprits médiocres de véritables savants? Non, certes, parce

1 1 *Cor.*, XII, 4-30.

que l'art ne peut triompher de la médiocrité dans un genre donné, pas plus que l'exercice ne pourra faire un lutteur vigoureux d'un homme faible et infirme. Au lieu d'instruire les hommes, on n'a obtenu en échange que l'altération des doctrines. Les modernes se trompent beaucoup dans la science et dans la politique, dans l'ordre de la pensée et dans celui de l'action, quand ils font consister le vrai progrès à rendre vulgaires les hommes éminents, au lieu de relever et d'ennoblir le vulgaire autant qu'il est possible; à rabaisser l'Idée jusqu'à la taille de cette multitude de pygmées, au lieu de soulever les hommes, autant qu'on le peut, jusqu'à la hauteur des dogmes idéaux. Le vrai perfectionnement consiste à monter et non pas à descendre, quoique ce dernier parti soit beaucoup plus commode pour ceux qui sont avides de courir, mais qui sont à court de forces et d'haleine. Si vous voulez rendre communs le savoir à tous les ignorants, et le pouvoir civil à tous les citoyens, vous serez contraint de mesurer l'un et l'autre sur la médiocrité ou la nullité du plus grand nombre, et vous aurez une science en enfance et un gouvernement barbare. La démocratie scientifique n'est pas moins pernicieuse à la science que la démocratie civile ne l'est aux états. Aussi, de même qu'en introduisant dans la cité la souveraineté de la plèbe, on en corrompt la vie publique et on obtient une anarchie universelle ou un gouvernement grossier et anti-civilisateur; ainsi, en confiant le gouvernement du savoir à l'arbitraire de la multitude, on n'obtient point l'instruction des incapables, mais la commune ignorance de tous. Il y a sans doute une portion d'instruction à laquelle tous doivent participer, telles sont la morale, la religion, et beaucoup d'autres notions appartenant à la vie publique et à la vie privée; il y en a une autre, moins nécessaire, mais universellement utile, et propre à être répandue avec profit, consistant dans les nobles lettres, qui offrent à l'esprit adonné à leur culture une innocente récréation, qui perfectionnent le sen-

timent du bien et du beau, adoucissent et ennoblissent les âmes en les rendant plus douces et plus modérées. La somme de ces connaissances, qui forment la sagesse populaire, est proportionnée et profitable à tous, et on ne pourrait jamais la répandre avec trop de zèle dans toutes les classes de la société. Si les journaux étaient dans l'usage d'avoir ce but, et s'ils employaient les moyens propres à l'obtenir, ils seraient dignes de tous éloges. Mais loin d'être toute la science, la science vulgaire n'en est qu'une partie faible et élémentaire, et faible comme elle est, elle ne peut même subsister sans le secours et l'influence d'une doctrine privilégiée et plus relevée. Quand le petit nombre sait peu de choses et ne s'avance pas dans le savoir solide et exquis, la multitude finit par ne connaître rien, car le capital des connaissances ne se conserve que par le seul moyen des acquisitions nouvelles. La science populaire est comme la fleur de celle des savants, elle est par elle engendrée et nourrie; de telle sorte que l'une se ressent de la diminution ou de l'absence de l'autre, comme on voit les ruisseaux s'arrêter et se dessécher quand la source vient à tarir. Chaque science contient plusieurs parties qui, par le génie et l'étude continuelle et profonde qu'elles exigent, ne peuvent être cultivées par la foule. Il y a ensuite certaines sciences dont le sujet est plus abstrus et plus caché, comme les mathématiques et la métaphysique, qui sont de leur nature inaccessibles à la multitude; ces sciences forment une doctrine véritablement acroamatique, qui demeurera telle jusqu'à la fin du monde. Et certainement, je le répète, les écrits de Vico, de Kant, de Newton, de Lagrange, par exemple, ne sont point et ne peuvent point être plus populaires, même dans les pays civilisés, que les livres Hermétiques et les Védas ne le furent autrefois dans l'Egypte et dans l'Inde.

Ce qu'il y a d'absurde dans la séparation de la doctrine exotérique d'avec la doctrine acroamatique chez les anciens,

dépend du système des castes qui dominait chez eux. Or, les castes héréditaires ne peuvent être légitimées que par la nécessité, qui n'existe que dans une certaine époque de l'histoire des nations ; tandis que les castes électives, c'est-à-dire, les classes variées par l'éducation civile, appartiennent à l'essence de l'organisme social. Autant l'aristocratie héréditaire, qui substitue l'aveugle *fatum* de la naissance à la sagesse de l'élection, est injuste et funeste, hors certains cas, autant l'aristocratie naturelle et élective fait partie intégrante du progrès de la civilisation. En instituant sa religion et l'Eglise, et en recomposant par elle l'unité détruite du genre humain, Jésus-Christ abolit l'hérédité et y substitua l'élection. Mais il ne parla pas seulement de fraternité, comme le prétendent quelques interprètes de nos jours ; il parla aussi de la paternité, de l'autorité et de la hiérarchie, sans lesquelles les sociétés ecclésiastique et civile seraient en désaccord avec les lois de l'univers, et n'offriraient plus l'image de l'harmonie du monde. Moïse, qui, avant Jésus-Christ, avait déjà établi l'ombre de cet ordre de choses dans l'étroit espace de la Palestine, fonda l'hérédité du pontificat et du sacerdoce dans une famille et dans une tribu particulières, parce que le temps l'exigeait ainsi ; car une institution arbitraire en elle-même peut être nécessitée par le génie d'un peuple et par la coutume d'une époque. La succession héréditaire d'une famille ou d'une assemblée, monarchique ou aristocratique, est souvent une condition indispensable pour donner à un état cette solidité, cette stabilité, cette force, cette énergie d'où dépendent sa conservation et son accroissement futur ; de là elle peut être regardée comme le principe conservateur des états, et le gond immobile sur lequel roulent toutes les destinées de la nation. Ce serait une grande témérité que de vouloir deviner l'issue et les conditions futures des progrès sociaux ; mais ce que l'on peut affirmer, c'est que les états mentionnés dans l'histoire ancienne et moderne, ayant fourni

la carrière la plus longue et la plus florissante, donnèrent accès à l'hérédité, même dans la hiérarchie politique. On n'a mémoire d'aucun peuple qui ait fait de grandes choses et qui ait longtemps vécu, sans que l'on remarque chez lui l'hérédité et l'élection réunies et sagement tempérées. Sparte, Rome républicaine, la Venise du moyen-âge et la moderne Angleterre le démontrent, comme les seuls exemples de Rome impériale et de la Pologne suffiraient pour montrer clairement que si l'élection est mal entendue, et qu'elle usurpe la place d'un autre principe, ses fruits salutaires se changent en poison. Telle est la raison pour laquelle les amateurs de liberté, qui n'aiment pas à rêver (car les rêves sont bien dangereux en politique), préfèrent dans l'organisation présente de l'Europe la monarchie constitutionnelle à la république. Le génie grossier et entêté des Israélites, outre la coutume de toute l'antiquité civilisée, contribuait à rendre opportun l'appui héréditaire des lévites; car il est nécessaire qu'entre peuples voisins, il y ait toujours une certaine harmonie, comme entre les différents individus d'une même nation, afin que leurs institutions s'aident mutuellement, qu'elles ne soient ni en désordre ni en guerre, comme il arrive ordinairement dans le cas contraire. Et c'est là une nouvelle raison pour laquelle la monarchie constitutionnelle est nécessaire aux grandes nations de l'Europe; car l'inégalité de leur civilisation respective, rendant impossible chez beaucoup le gouvernement républicain, fait qu'il devient impraticable pour toutes; car une grande monarchie ne peut prendre racine ni fleurir à côté d'une grande république. Au temps de Moïse, l'existence des castes était presque universelle; aussi le sage législateur en imita le bon, en députant une tribu particulière à la conservation du dépôt sacré; mais il en évita le mauvais, c'est-à-dire, ce qu'elles avaient de nuisible à la liberté et à l'égalité civiles. Les lévites étaient les conservateurs de la loi, et ils avaient des priviléges ac-

commodés à cet effet; mais, pour le reste, ils étaient sur le rang des autres citoyens, et même sous le rapport des possessions, ils étaient moins favorisés; aussi il serait absurde de vouloir les comparer politiquement aux Brahmanes, aux Chaldéens, aux Selles [1], aux Druides, aux Téopixques [2], aux Xèques [3], aux Scaldes [4] de Fionie et d'Upsal, aux Sabi ou Hiérogrammates [5] de Méroé et de Thèbes.

La séparation des deux doctrines eut lieu chez les Hébreux comme chez les peuples païens, quoique sous des conditions un peu différentes. Moïse tendait à deux fins principales, c'est-à-dire, à préserver de la corruption païenne le monothéisme, base de l'idéalité, de l'unité et de l'indépendance nationales, et à mettre en sûreté le reste du dépôt de la révélation primitive, transmis des premiers descendants de Noé à ceux d'Abraham, et de ceux-ci aux Israélites, par la succession du patriarchat. La loi écrite fut dirigée vers le premier but, la tradition orale vers le second. Outre que l'existence de celle-ci résulte clairement de la nature des choses, elle est encore

1 Sur les Selles et sur les Tomures, prêtres pélasgiques de Dodone, voyez Sainte-Croix (*Rech. sur les myst. du paganisme*, Paris, 1817, tom. I, p. 28, 29); Creuzer (*Relig. de l'antiq.*, tom. II, p. 537, 538); De la Nauze (*Mém. de l'Acad. des inscript.*, tom. VII, mém., p. 167, 168); et Des Brosses (*Mém. sur l'oracle de Dodone, Mém. de l'Acad. des inscript.*, tom. XXXV).

2 *Teopixques*, ministres des Téocallis, prêtres des Aztèques, de *Teotl* (Θεος), Dieu. (HUMBOLDT, *Essai polit. sur le roy. de la Nouv. Espag.*, liv. II, chap. 6.)

3 Les *Xèques* étaient les prêtres de Cundinamarca, institués par Bochica, qui fut le Manco, l'Amalivaca et le Quetzalcohuatl de la Colombie. (MALTE-BRUN, *Précis de la géog. univ.*, liv. CLXXXVII. BALBI, *Abr. de géog.*, Paris, 1833, p. 1090. PARAVEY, *Mém. sur l'orig. de la civil. des peup. du plateau de Bogota*, Paris, 1835.)

4 Nom des poètes et des prêtres scandinaves. (MURRAY, *Comm. soc. reg. Gotting., ad. an.* 1774, part. 2, p. 83, 84.)

5 Les Hiérogrammates ou sages égyptiens se nommaient Sabi en cophte. (JABLONSKY, *Panth. égypt.*, Francof., 1750, part. 3, p. XCI, XCII.)

prouvée par les allusions et la contexture de la doctrine écrite, par l'opinion constante des Hébreux, par les sectes traditionnelles et anti-traditionnelles qui apparurent vers le temps de Jésus-Christ ; ces sectes seraient historiquement inexplicables sans l'existence d'une tradition antérieure. Et en effet, chez quelque peuple que ce soit, doué de pensée et de parole, fût-il même barbare, il y a un cortége plus ou moins abondant de notions religieuses, historiques, civiles, domestiques, publiques, qui se transmettent de bouche en bouche et de génération en génération. Il n'y a peut-être pas une seule société, même sauvage, qui soit entièrement dépourvue de traditions, et il me serait facile de le prouver, en remontant aux populations les plus barbares du globe, si la seule énumération que j'en ferais ne devait être trop longue et trop ennuyeuse. Quand ensuite la société est cultivée, qu'elle possède l'art d'écrire, et qu'elle a des monuments authentiques d'histoire, de lois, de religion, il y a toujours une parole qui sert de glose, d'amplification, de supplément aux écritures ; et cette parole, plus ancienne que les écrivains, se communique plus ou moins pure aux siècles suivants. Car les auteurs, quelque abondants qu'ils soient, ne peuvent dévélopper toute leur doctrine sur le papier, et force leur est d'en laisser de nombreuses parties à l'enseignement oral dont ils l'ont reçue. Et cela dut se vérifier spécialement à propos des plus anciens livres, qui, à cause de la forme concise et poétique du style à cette époque, avaient besoin de commentaires presque continuels. Qui ne voit, en lisant les premiers chapitres de la Genèse, la prophétie de Jacob, les cantiques de Moïse, et plusieurs chapitres de ses lois, que ces écrits avaient besoin d'un commentaire qui les éclaircît? Mais la tradition peut être organisée ou laissée à l'arbitraire de chacun. Dans le second cas, elle s'altère nécessairement bientôt, comme il arrive à toutes les traditions populaires. Dans le premier, elle doit être confiée à la garde d'un petit nombre d'individus, et se transmettre d'une ma-

nière régulière, par les soins d'hommes placés dans des conditions telles, que tout danger d'erreur ou de fraude soit écarté, et que personne ne puisse se faire, même quand il le voudrait, un ministre d'erreur pour les générations suivantes. Or, une science confiée à quelques hommes devient nécessairement acroamatique, relativement à la multitude, même quand il n'y a point d'usage ou de loi déterminée qui prescrive le secret et qui menace de punir les violateurs. Ce qui arrive d'autant mieux que les choses enseignées sont plus spéculatives, abstraites, difficiles, élevées au-dessus de l'intelligence et de la curiosité du vulgaire. Ainsi, aujourd'hui même, les doctrines qui s'enseignent dans une école de géométrie transcendante, de géodésie, d'hydraulique, sont acroamatiques pour le commun des hommes, quoique aucune loi ne défende de les publier. Si une défense positive, ou du moins une coutume qui supplée à la loi, vient s'ajouter à la nature des choses, alors la doctrine privilégiée devient bien plus impénétrable encore à la multitude. C'est ce qui arriva chez les Hébreux, car Moïse n'aurait pu obtenir le but de son organisation, et conserver intact le monothéisme, si les dogmes traditionnels avaient été universellement reconnus. Le grand législateur avait sous les yeux l'exemple des païens, chez qui les plus saintes vérités avaient occasionné de détestables erreurs peu de temps avant l'établissement des castes, avant que les prêtres ne pourvussent par un acroamatisme positif à la préservation du peu qui subsistât encore des enseignements anciens. Il distingua cependant la doctrine en deux parties; l'une, comprenant le monothéisme, le Décalogue, les faits historiques et les lois, devint publique; et l'autre, qui complétait la première, fut laissée à l'enseignement oral, qui l'avait gardée jusqu'alors. En lisant le Pentateuque, vous y trouverez beaucoup d'endroits faisant allusion aux doctrines cachées qui ne sont ni enseignées ni expliquées dans l'ouvrage; aussi vous vous apercevrez que la pensée de l'écrivain

va au-delà de ce qu'il écrit. De cette manière, en cachant à la foule les vérités plus délicates et facilement dangereuses, on les indiquait aux sages par de courts et mystérieux rappels (qui étaient comme une invitation d'aller puiser à des sources plus abondantes), on reliait la parole écrite à la parole parlée, de telle sorte que l'une avait besoin de l'autre, et réciproquement. La tradition fut ensuite organisée avec la hiérarchie religieuse et politique des lévites et des anciens; et il semble que sous les rois, les écoles des prophètes y participèrent, comme on peut le conclure de l'histoire de Samuel, d'Elie et d'Elisée. Plus tard, il y eut différentes sectes parmi les conservateurs de la tradition, comme celles des Pharisiens, des Talmudistes, des Kabbalistes, qui, après avoir corrompu la doctrine acroamatique, suscitèrent quelques écoles d'opposants qui la répudièrent tout-à-fait. Tels se montrèrent les Sadducéens et les Caraïtes, qui furent chez les Hébreux à peu près ce que furent les Schiytes, les Zeites et les Wahhabites [1] chez les Mahométans, les Mazdechianites dans la secte de Zoroastre [2],

1 Abd-ul-Wahheb (je suis l'ortographe de Niebuhr, *Descrip. de l'Arab.*, part. 2, chap. 6), natif du Nedjed, fonda au commencement du siècle dernier la secte des Wahhabites, qui serait peut-être aujourd'hui maîtresse de tout le littoral de l'Arabie, sans l'opposition et les cruelles victoires d'Ibrahim, fils du pacha d'Egypte. Les dogmes des Wahhabites sont connus. Ces sectaires sont les Hussites et les protestants modernes du mahométisme, et leur doctrine se rattache par quelques parties à celle des Ismaélites (branche des Schiytes), qui inclinaient vers l'allégorie, et qui convertissaient les préceptes de l'Alcoran en un pur rationalisme. A la secte ismaélite appartenaient encore les Caramathes, que Sacy met sur le même rang que les Wahhabites, parce qu'aux doctrines licencieuses ils joignaient l'amour de la rapine. Une autre secte mahométane, c'est-à-dire, les Zindikites, dont parle Tabari, cité par Hammer (*Ann. des voy. de la géog.*, etc., par Malte-Brun, Paris, 1808, seq., tom. XVII, p. 26, 27, 28), se forma sous le règne de Mousa Aladi; ils poussèrent le rationalisme sensuel beaucoup plus loin, et professèrent un athéisme complet.

2 Disciples de Mazdec, natif de Neisabur, et qui vécut sous le sassanide Cobad, roi efféminé qui embrassa sa secte. Il prêchait la communauté des

les Seïkhs et les Saads 1 parmi les sectateurs du brahmanisme

biens et des femmes, il rejetait comme inutile toute autorité religieuse et civile. Noushirvan, successeur de Cobad, le fit mourir et extermina sa faction. (HYDE, *Hist. rel. vet. Pers.*, Oxonii, 1700. — Cap. 21, p. 289, 290.)

2 Les Seïkhs (Syk'h, Sikkis) appartenaient dans le principe à la caste indienne des guerriers; ensuite ils se rendirent indépendants et formèrent une confédération; enfin une partie d'entre eux se constitua en monarchie au commencement de ce siècle, sous le célèbre Randjit Singh, roi de Lahore, qui fut tout à la fois le Méhémet-Ali, le Macuina, l'Alompa, le Radama, le Taofa, le Tameamea et le Finow de l'Inde indépendante. Comme secte religieuse, ils furent organisés par Nanech, Naïre, au XVe siècle, et réformés par Gourou Govind, vers la fin du XVIIe et le commencement du suivant. Voyez sur les Seïkhs et Nanek, Langlès et Wilkins (*Rech. asiat.*, *trad. avec des notes de Langlès*, Paris, 1805, tom. I, p. 312-317). Leurs dogmes sont connus. Mais ce qui est moins connu et plus curieux, c'est ce qui concerne leur hiérocratie et le corps des Akalis, c'est-à-dire, *immortels*, prêtres vêtus d'azur, ornés de bracelets d'acier, et habitant sur les bords d'un lac à Amretsyr, qui est la capitale ecclésiastique des Seïkhs. Touchant cette institution, voyez Macolm (*Ann. des voy.*, par Malte-Brun, tom. XXIV, p. 115, 116). La secte des Rocheniens, existant près de quelques tribus des Afghans (et parmi quelques autres encore, chez les Jusefzéens, qui s'érigent en peuple), fondée par l'afghan Bajazet, qui avait professé antérieurement les dogmes des Ismaélites, et qui florissait sous les empereurs du Mogor, cette secte ne me paraît pas différer beaucoup de celle des Seïkhs (*Ibid.*, p. 117, 118, 119). Une autre secte de l'Inde, moins connue, mais non moins digne d'études, parce que, comme les Seïkhs, elle se montre très-inclinée vers le christianisme, c'est celle des Saads, fondée par Set Gourou il y a plus d'un siècle et demi, et répandue dans le Dékhan, dans la province de Bengale et ailleurs. Les Saads adorent un Dieu unique, invisible, présent partout, tout-puissant, provident, miséricordieux; ils rejettent les dieux du brahmanisme et interprètent allégoriquement les avatars de Vichnou; ils s'abstiennent du culte des images, des pélerinages, des ablutions; ils observent le sabbat; ils usent de l'excommunication; ils se gouvernent par des assemblées mensuelles et annuelles; ils condamnent la polygamie et les secondes noces des femmes; ils croient au jugement dernier et à la résurrection des morts. (*Nouv. ann. des voyag.*, par Eyriès et Malte-Brun, Paris, 1819, tom. VI, p. 96-106). La secte indienne des Agamistes, dont parlent les missionnaires et Desguignes, établie en Chine, et qui rejette les rites légaux et toute disparité dans les conditions des hommes, paraît une branche de celle de Fo, c'est-à-dire, du bouddhisme. (*Mém. de l'Acad. des inscrip.*, tom. XL, mém., p. 207.)

indien, et les protestants avec la plus grande partie des autres hérétiques, chez les chrétiens ; car l'hérésie, aussi bien dans les fausses religions que dans la véritable, est toujours le rejet ou l'altération de la science acroamatique, c'est-à-dire, de la tradition légitime ou regardée comme telle.

Au commencement de la Genèse, et comme au frontispice du temple magnifique qu'il élève, Moïse fait allusion à des dogmes cachés dans le reste de la loi, et il présuppose l'existence d'une doctrine acroamatique ; car on trouve là l'ombre de tout l'ordre surnaturel exprimé par l'Evangile, et les deux points sur lesquels roule tout le christianisme, la chute primitive et la rédemption [1]. D'où il s'ensuivit que la lecture de de ces chapitres, comme celle de quelques textes postérieurs, fut interdite aux Israélites avant l'âge mûr ; car elle aurait été inutile ou nuisible, sans le secours des doctrines secrètes. Mais au fur et à mesure que les Israélites allèrent se civilisant, que les institutions de Moïse se consolidèrent, en diminuant d'un côté l'attrait pour l'idolâtrie, et en augmentant de l'autre le nombre des intelligences capables d'une nourriture plus forte, la doctrine acroamatique se changea graduellement en exotérique, surtout par l'œuvre des prophètes et sous l'inspiration du Saint-Esprit, qui guidait leur style et leur langage. De là tira son origine ce progrès idéal qui apparait évident dans les écrivains sacrés, à mesure qu'ils approchent des temps du Christ. Ce progrès n'est autre chose que la divulgation successive de la science plus cachée. Enfin l'Evangile compléta l'œuvre, et il apparut comme *la rénovation parfaite de la doctrine primitive*, *corrompue chez les Gentils, gardée en secret et communiquée à un petit nombre d'individus chez les Hébreux, publiée de nouveau par le Christ, rendue commune à tous les individus, et destinée à redevenir universelle chez tous les peuples de la terre, comme*

1 *Teor. del sovran*, num. 153, p. 198, 199, 200.

elle l'était à son principe. Le christianisme remplit des rôles divers, selon les différentes relations des hommes : il ressuscita la vérité primitive pour les nations qui l'avaient perdue ; il la publia pour les Hébreux, qui la possédaient cachée sous le sceau d'une tradition privilégiée ; il la compléta et la mit en acte pour tout le genre humain. C'est pourquoi, en ce qui regarde la connaissance spéculative du dogme, la seule différence qui existe entre le christianisme et le judaïsme, c'est que celui-là *rendit de nouveau exotérique la doctrine qui temporairement était devenue acroamatique*. L'Idée chrétienne fut la science acroamatique et l'âme de toutes les institutions juives : de sorte que la doctrine révélée demeure toujours la même, et les changements de la religion n'eurent lieu que dans sa forme et sa manifestation extérieure.

Cette manière d'envisager l'histoire de l'Idée révélée, en en réduisant les vicissitudes et les progrès à la forme seule, et à l'alternative de l'acroamatisme et de l'exotérisme, est fondée, d'une part, sur la nature des choses, et de l'autre, sur des documents indubitables que nous fournit l'autorité de l'Evangile. Et nous ne pouvons résoudre autrement quelques problèmes de la plus haute importance ; tels sont ceux qui naissent du silence de Moïse sur l'immortalité de l'âme humaine, et des traces de quelques doctrines chrétiennes dans les traditions antérieures des Hindous, des Persans, des Egyptiens et des autres peuples orientaux. Moïse, *instruit de toute la sagesse des Egyptiens* [1], ne pouvait même humainement ignorer un dogme florissant sur les rives du Nil, et consacré par les merveilleux monuments des Pharaons. Comment donc n'en fait-il pas mention expresse dans sa loi ? Si l'on considère le dogme de l'immortalité, on arrive à deux résultats. L'un, c'est que la notion explicite de ce dogme est nécessaire pour

1 *Act.*, VII, 22.

la perfection morale de l'homme aspirant à la félicité, et ayant besoin de connaître son sort au sortir de ce monde ; d'où naît le précepte de l'espérance porté par Jésus-Christ, et la condamnation des faux mystiques qui voulaient priver de ce fortifiant le pauvre cœur de l'homme. L'autre, c'est que cette connaissance explicite n'est pas d'une nécessité apodictique commune à tous les lieux et à tous les temps, et appartenant à l'ordre absolu des choses. L'amour de Dieu pour lui-même est le seul principe apodictique de l'éthique, parce qu'il appartient à l'essence de l'ordre moral. L'amour et le désir du propre bien, quoique très-importants, ont une valeur contingente, relative, et non pas absolue. Et quoique dans l'ordre présent l'espérance soit absolument nécessaire au chrétien, tant en vertu du précepte du Sauveur, que pour la perfection de l'ordre moral qui doit être en harmonie avec les légitimes instincts de notre nature, toutefois, on peut concevoir pour d'autres temps un état extraordinaire dans lequel l'âme, possédée du sentiment de l'amour divin, qui contient implicitement toute vertu, acquiert la béatitude par la seule force de cette affection. Si donc la connaissance de la vie future a moins de poids et d'importance morale que la connaissance et l'amour de Dieu, il faut admirer la sagesse de Moïse, qui, dans son enseignement public, a tu la première vérité en faveur de l'autre, supérieure en importance et de nécessité absolue, et ne l'a pas fait connaître à ceux à qui cette connaissance pouvait être nuisible, comme le prouve l'exemple des Egyptiens et des autres peuples païens. Par conséquent, il subordonna sa doctrine à l'Idée, en agissant à l'opposé des législateurs du paganisme ; car le dogme de l'immortalité exprime par lui-même un simple fait et un sensible, tandis que l'existence de Dieu est une vérité purement idéale et la base de tout l'ordre moral. Le christianisme fit disparaître toute contrariété entre le fait et l'Idée, et rendit l'espérance possible à tous les hommes, sans risque et sans détriment pour la

foi ; mais dans l'âge grossier de Moïse, l'accord était pour le moins très-difficile ; voilà pourquoi l'auteur du tétragramme ne parle pas de la vie future, quoiqu'il y supplée d'une certaine manière par la promesse d'une vie longue et heureuse, promise à l'individu et à la nation ; promesse dont est remplie la loi, et surtout le Deutéronome. Certainement il est difficile que ces promessses temporelles n'aient point été traitées comme mystérieuses par la voix des sages, et que le dogme consolateur de l'immortalité n'ait pas fait partie de la science acroamatique.

Quelques critiques prétendent que les Israélites postérieurs à la captivité de Babylone empruntèrent aux traditions persiques et chaldaïques certains dogmes dont les livres plus anciens ne font aucune mention, et qui furent ensuite plus amplement enseignés par le christianisme. Telle serait, selon eux, l'Angélologie de Daniel, le Satan de Job, la Sagesse du fils de Sirach, la Résurrection et d'autres semblables [1]. Mais ils adoptent là un parti bien difficile à soutenir ; car le dogme de la résurrection, professé dans les temps les plus anciens par les Samaritains, n'a pu venir de Perse en Palestine (40) ; il est même probable, comme nous le montrerons ailleurs, qu'il suivit la route opposée, qu'il fut introduit par Zoroastre dans le culte des mages, et qu'il manquait aux deux lois iraniennes antérieures à ce législateur. Quant à la doctrine de la Cocma, des anges, du génie malfaisant, on la retrouve déjà exprimée ou indiquée en substance dans des livres plus anciens ; il suffit de rappeler l'échelle de Jacob, où se trouve indiquée en germe la hiérarchie des esprits (41). Que si les messagers célestes de la Genèse ne sont point réunis en satrapies comme ceux de Daniel, il est ridicule de confondre les images et les ornements employés par le poète avec son en-

1 TYCHSEN, *De rel. Zoroast. ap. ext. gent. vestig.*, comment. 2. — *Comm. soc. reg. scient. Gotting.*, ad an. 1793-94.

seignement. L'imagination inspirée de Daniel devait employer dans la poésie des images iraniennes, comme en parlant il se servait du chaldéen. Si quelqu'un nie l'inspiration parce qu'elle met en œuvre, en se produisant, des images humaines, je ne vois pas pourquoi il ne la répudie pas ailleurs, parce qu'elle s'exprime à l'aide d'un idiome parlé par les hommes, et parce que l'auteur se sert de plumes, d'encre, de papier ou des autres moyens en usage pour écrire. Du reste, que les sages parmi les Israélites, et toute la partie d'élite de la nation, se soient accordés à embrasser des opinions étrangères contraires aux leurs propres, qu'ils les aient empruntées précisément à leurs plus grands ennemis, c'est-à-dire, à leurs vainqueurs, et à la terre où ils avaient goûté combien la servitude est amère, c'est là une hypothèse si improbable, que pour la faire admettre, même philosophiquement parlant, il faudrait autre chose que des conjectures. Mais l'acroamatisme fait disparaître toutes les difficultés qui pourraient naître du silence des écrivains plus anciens; et la manière de parler de ceux qui les ont suivis, et enfin la plénitude de l'enseignement chrétien nous apparaissent comme le passage de la doctrine secrète à l'état de doctrine publique. Moïse parle expressément des anges, mais il se tait sur leur origine et sur leurs différentes conditions; parce que, chez un peuple grossier, et quand la contagion du polythéisme et de l'idolâtrie exerçait de tous côtés sa fureur, il aurait été dangereux de parler de ce dogme avec plus de détails. Certes, l'antique doctrine des esprits et de la création spirituelle, précédant la création matérielle, fut une occasion d'erreurs pour des peuples devenus grossiers, et contribua à la ruine du monothéisme chez les nations païennes. Mais quand les Hébreux, transférés sur la terre étrangère, eurent connaissance des traditions zendiques, ce fut un excellent parti que celui qu'adoptèrent leurs sages, de divulguer la doctrine antique et acroamatique sur le κοσμος spirituel, et de l'exprimer par des symboles iraniens,

soit pour reprendre possession de ce qui leur appartenait, soit parce que l'esclavage avait guéri la multitude de la maladie de l'idolâtrie, comme le montre la suite de leur histoire [1]. Il faut en dire autant de la résurrection, dont Moïse ne pouvait parler, pour les mêmes raisons qui l'engagèrent à taire l'immortalité de l'âme, quoiqu'il n'ignorât certainement, même humainement, ni l'une ni l'autre ; car elles se trouvent toutes les deux figurées par le culte des morts, qui régnait en Egypte, comme le prouvent les somptueuses nécropoles de la Thébaïde [2].

La méthode que suivent les rationalistes en traitant des dogmes religieux, est aussi contraire aux principes d'une saine philosophie, que spécieuse par sa conformité avec le caractère sensualiste du temps. Les doctrines indiquées nous fournissent une occasion d'en donner un exemple. Je trouve dans un de ces auteurs, que « la croyance de Jésus-Christ » et des hommes de son temps à un lieu d'habitation com- » mun aux morts, tire sa première origine des cités mor- » tuaires de l'Egypte [3]. » D'autres, en grand nombre, affirment que les hiérarchies angéliques des prophètes sont une copie des satrapies persiques. Le sensualisme critique, qui domine aujourd'hui, ne saurait se manifester d'une manière plus claire ; car, comme les sensualistes déduisent les concepts des sensations, ainsi les nouveaux bibliologues tirent les idées des images et les dogmes des symboles, au lieu de remarquer, conformément à la vérité, que les symboles et les images sont au moins en grande partie appuyés sur les

1 L'horreur constante que les Israélites eurent de l'idolâtrie après la captivité de Babylone, rend plus absurde encore la supposition qu'ils auraient dans le même temps fait des emprunts aux superstitions étrangères.

2 Heeren, *De la polit. et du comm. des peup. de l'antiq.*, tom. vi, p. 199, seq.

3 Salvador, *Jésus-Christ et sa doctrine*, Paris, 1838, div. 2, chap. 7, tom. ii, p. 28, 29, not.

dogmes et sur les idées. Or, la traduction de l'image en idée est peu naturelle, elle ne peut plaire qu'à un petit nombre, c'est-à-dire, aux mauvais philosophes; tandis que la conversion de l'idée en image est instinctive, très-naturelle, commune à tous les hommes. Toute langue abonde en tropes et en figures qui représentent l'Idée; mais si je demandais des locutions usuelles, populaires, par lesquelles l'image s'idéalise, je crois qu'il serait difficile d'en trouver quelqu'une. L'art humain imite l'art divin, qui embrasse tout le monde des existences et ses relations avec son auteur. Tandis que, quand l'homme crée une œuvre artificielle, comme un état politique, un temple, une hypogée, une nécropole, il ne représente pas seulement la nature sensible, comme le croit le vulgaire; mais il imite surtout ces types intellectuels qu'il porte en lui-même, et qu'il a reçus de la raison ou de la révélation. A cause de cela, les images artificielles sont bien souvent la copie de l'Idée, comme on le voit surtout dans les institutions religieuses et politiques, où déjà les pythagoriciens avaient remarqué que le génie humain produit l'ombre et l'image de l'harmonie universelle. Quand nous disons, par exemple, que Dieu et le magistrat sont juges, nous parlons certainement par métaphore; mais le trope, loin de consister, comme on le croit communément, à appliquer à Dieu un attribut humain et relatif, transfère, au contraire, à l'homme, et lui approprie d'une manière finie un concept divin et absolu. Certainement, l'idée de jugement, en tant qu'elle emporte un concept moral et apodictique, est transférée de l'Etre dans l'existant, et non réciproquement [1]. Ce qui n'est pas moins vrai de la souveraineté, du droit, de l'organisme civil, poétique, musical, architectonique, de la peinture, de la sculpture et de tous les beaux-arts, où l'induction imitative se fait de l'ordre divin et cosmique à

1 *Teor. del sovran.*, num. 78, p. 74, 77.

l'ordre humain, et non d'une manière substantiellement différente. Il ne me paraît donc point étrange de conjecturer que le premier concept des satrapies et des nécropoles puisse avoir été suggéré, ou du moins puissamment aidé par ces croyances, qui, dans les temps les plus anciens, avaient sur le commun des hommes une efficacité très-grande, et supérieure de beaucoup à celle qu'elles conservent dans l'âge moderne; entre ces croyances, la restauration palingénésique, la création d'un monde spirituel antérieur au nôtre et la hiérarchie des esprits, occupaient une place considérable. En tout cas, je crois que dans la première antiquité, les choses humaines ont été modelées sur les choses divines, plutôt que les choses divines sur les choses humaines, et que l'erreur plus savante du panthéisme l'emportait alors sur l'erreur grossière et plus vulgaire des anthropomorphites [1]. Mais

1 La méthode de la science hiératique contenait un reste et une ombre d'ontologisme, au moyen du procédé cosmologique, par lequel la déduction humaine descend du tout à la partie, c'est-à-dire, du monde à elle-même, au lieu de remonter d'elle-même au monde; et dans le monde, elle passe des parties supérieures, qui tiennent le plus de l'immense et de l'idéal, aux parties subordonnées et inférieures. Si ce procédé le cède en quelque chose à celui des véritables ontologistes, il l'emporte de beaucoup sur le psychologisme moderne. Il est une conséquence de l'émanatisme, et il résulte de l'ensemble des doctrines sacerdotales, en particulier de l'opinion commune à tous les peuples orientaux, en vertu de laquelle le mégacosme était considéré comme le type du microcosme, la cité humaine et le globe terrestre comme la copie d'un monde supérieur; jusqu'à ce que remontant de degré en degré, et de région en région, on atteignit au monde des idées, peuplé par les Amschaspands, Izeds, Fervers, Manou, Vaçou, Mouni, Bramadikas, Richis, Devatas, Décans, des Persans, des Indiens et des Egyptiens. C'était là le plus haut point auquel pût s'élever le concept théocosmique, avant d'arriver à l'unité émanatrice. Ces doctrines, passées en Occident, se retrouvent chez les pythagoriciens, et s'accordent en particulier avec la sphère d'Empédocle, avec l'Olympe et l'Uranus de Philolaus, avec le Λογος et le séjour hyperuranien de Platon; elles se conservent dans toute la suite de la philosophie grecque, jusqu'aux gnostiques et aux alexandrins; elles expliquent la prédominance que le cosmologisme y eut toujours sur le psy-

il est certain que cette manière d'envisager les anciens monuments ne peut plaire à la critique sensualiste de nos jours, quoiqu'elle s'intitule rationnelle, et qu'elle se glorifie de l'être.

Dans les questions d'histoire qui touchent de quelque manière à la religion et à la philosophie, la vérité ou la fausseté des conclusions dépend principalement du point de vue où se place celui qui étudie. Il y a, en effet, une perspective rationnelle, aussi nécessaire à celui qui veut bien connaître l'histoire, que la perspective pittoresque l'est au dessinateur. Que penserait-on d'un savant japonais ou chinois qui, voyageant en Europe, estimerait que les dogmes chrétiens de la Trinité, de l'Incarnation et autres, auraient été transportés de la Prusse, de l'Angleterre ou de la Hollande, à Rome et dans les autres pays catholiques? Nos critiques, qui font venir du paganisme certaines croyances juives et chrétiennes, ne raisonnent pas mieux. En effet, l'Inde, la Perse, l'Egypte sont les pays protestants de l'ancien monde, dans lesquels on trouve beaucoup de restes de la révélation primitive, comme dans les provinces occupées par l'hérésie ou par le schisme, on rencontre beaucoup de restes de la foi catholique, qui y dominait antérieurement. Mais comme l'unité, contrôle externe de l'orthodoxie religieuse, manque aujourd'hui aux différentes communions chrétiennes, sauf à la communion catholique; de même elle n'existe pas parmi les restes épars de l'antiquité païenne, et elle est un privilége de l'institution judaïque ou chrétienne. Le judaïsme et le chris-

chologisme, mais qui est bien plus grande dans la première que dans la dernière période, c'est-à-dire, dans les écoles de la grande Grèce et d'Alexandrie, unies plus intimement avec les doctrines orientales et hiératiques. M. Lajard se montre incliné à regarder les Chaldéens comme les premiers inventeurs de ces doctrines cosmiques. (*Rech. sur le culte de Vénus*, Paris, 1837, mém. 1.) Je pense qu'elles peuvent être attribuées généralement à tout le sacerdoce iranien de la plus haute antiquité, dont les Chaldéens n'étaient qu'une simple branche. J'exposerai mes raisons dans le second livre.

tianisme sont les seuls cultes dans lesquels les vérités dispersées chez les nations infidèles, sont réunies ensemble et harmoniquement organisées en un seul système. Or, qui ne voit, après cette comparaison, toute l'absurdité qu'il y a de supposer que Moïse, Daniel, Esdras, le Christ, saint Paul et saint Jean aient puisé aux sources païennes? qui ne voit que le sentiment opposé est le seul plausible, même selon les règles de la critique profane? La possession originelle et la véritable règle d'une doctrine ne peuvent se trouver qu'aux lieux où se conserve et resplendit son type premier et immuable. En lisant les annales et les monuments des peuples païens, on a coutume d'oublier que ces peuples sont des rameaux détachés du tronc originel, et comme les restes d'une église primitive; on présuppose absurdement que leurs opinions sont un fruit purement spontané du génie naturel; quand il est manifeste, au contraire, que ces découvertes ingénieuses présupposent une culture antérieure, que toute culture, dans l'origine, fut l'effet d'une révélation, et que l'erreur même ne peut naître ni se répandre sans quelque connaissance de la vérité. Que si dans quelques monuments du paganisme, nous trouvons indiqués certains dogmes sur lesquels se taisent les monuments de la révélation antérieure et contemporaine, tels que sont, par exemple, l'Honover et la résurrection finale de l'Avesta, de quel poids peut être cet argument, quand les monuments écrits de la révélation, et surtout les plus anciens sont reconnus pour n'en contenir que la plus petite partie? Si tous les livres catholiques périssaient, sauf quelques ouvrages sur des sujets partiels, et si l'on voulait conclure de là que l'Eglise emprunta ces dogmes aux protestants, chez qui seuls, dans ce cas, le souvenir se trouverait écrit, quelle serait la valeur de ce raisonnement?

La doctrine exotérique est en partie identique à la doctrine acroamatique, et elle en diffère en partie. Elle est identique en tant que la science idéale est substantiellement

une ; elle est différente, en tant que l'enseignement populaire exprime d'une manière symbolique et confuse une foule de notions appartenant au savoir privilégié. Car ceux-là mêmes qui ne sont point aptes à recevoir la vérité dans sa simplicité naturelle, peuvent la goûter sous l'ombre d'un voile et en tirer quelque profit ; d'où il arrive que la doctrine publique est en grande partie l'expression populaire et imparfaite de la doctrine secrète. De là naît l'usage des allégories ; usage qui a son fondement dans les analogies naturelles qui existent entre les différents ordres de choses, telles que sont celles qui se trouvent entre les sensibles et les intelligibles, ou bien entre les intelligibles et les sur-intelligibles révélés. Selon Bruno, les Babyloniens donnaient à la matière le nom d'ombre [1], parce qu'en effet, le corps est comme une ombre de l'esprit, et l'existant une ombre de l'Etre. Métaphore bien choisie, et qui exprime exactement la convenance analogique des différents ordres, d'où résulte leur harmonie. Cette convenance est fondée sur l'identité de l'Etre avec lui-même, et sur la dépendance de l'existant relativement à l'Etre, par la voie de la création. En vertu de cette analogie, tout ordre de choses supérieur figure intellectuellement l'ordre inférieur, et celui-ci exprime l'autre d'une manière sensible : ce qui est la base de l'esthétique, de l'allégorisme et de ces concepts analogiques, à l'aide desquels le sur-intelligible est symbolisé par l'intelligible. L'intellect recueille la lumière dans l'ombre, c'est-à-dire, l'Idée dans le concept, le semblable dans le dissemblable ; l'imagination fait ressortir la lumière au milieu de l'ombre, en signifiant l'Idée par des notions analogiques. L'allégorisme fut commun à toute l'antiquité, et comme tout usage universel, il naquit de l'in-

1 *De la Causa, principio et uno*, proem. epist., dial. 2. — Opere, Lipsia, 1830, tom. I, p. 206, 233. — Cons.. le même, *De umbris idearum*, Parisiis, 1582. Triginta intentiones umbrarum. Intentio 1, et seq.

stinct et du besoin des peuples [1]. Les analogies naturelles, la prédominance de l'imagination, le caractère du langage en général, du style populaire et de l'alphabet idéographique en particulier, expliquent la propension naturelle de l'homme vers un expédient, rendu nécessaire, d'un autre côté, par la féroce impiété et par l'ignorance qui menaçaient et qui assaillaient le sacré dépôt des doctrines.

Outre les vérités idéales, l'histoire de la nation est partie tout-à-fait principale de la sagesse politique. L'histoire est exotérique en tant qu'elle se compose de faits extérieurs et sensibles ; mais elle est acroamatique, parce que son sujet est passé, et qu'il ne peut être connu que par la voie de la tradition ; d'où il suit qu'elle appartient en même temps à la multitude et à la classe élue et privilégiée ; si ce n'est que l'interruption de la continuité hiérarchique altéra bientôt chez les païens le souvenir des évènements passés ; souvenir auquel on suppléa par la mythologie. La mythologie pour les faits, comme la symbologie pour les dogmes, composaient la science *exotérique* des peuples païens, compilée par la caste sacerdotale, et distribuée par elle au vulgaire. Les hiéroglyphes des Egyptiens étaient une espèce d'exotérisme alphabétique dont la clef, placée dans l'écriture hiératique ou phonétique, constituait la partie acroamatique de l'enseignement [2].

La science publique, en se mêlant toujours plus ou moins avec la science secrète, est bonne ou mauvaise, parfaite ou défectueuse, selon la nature de cette dernière. Dans la gentilité civilisée, la doctrine acroamatique se composait de traditions imparfaites et de notions acquises par l'œuvre des prêtres, au moyen des secours lents et successifs de l'enseignement et de l'étude secrète. Ainsi je crois que les principales

1 EMERIC-DAVID, *Jupiter*, Paris, 1833. Introduction, tom. I, p. XVI, XVII.

2 Voyez les notes d'Heeren aux pages 44, 45, 196, 197, du tom. VI de son traité *De la politique et du commerce*, *etc.*

écoles philosophiques de l'Inde, dites orthodoxes ou demi-orthodoxes, appartenaient dans l'origine à la discipline acroamatique de la première caste. Quant à la science exotérique, elle se composait de mythologie et de symbolique, expression des connaissances plus cachées. Chez les Hébreux, les deux doctrines et leurs rapports réciproques avaient un caractère tout-à-fait spécial. D'abord, ils n'avaient point de mythologie ; ils possédaient une histoire véritable, laquelle, publiée conjointement et liée avec le culte, la morale et les lois, contenait tout l'ensemble de la science publique ; la doctrine secrète comprenait le reste de la révélation. Sous ce rapport, l'enseignement exotérique avait avec l'enseignement acroamatique les rapports de la partie avec le tout (42). Mais il y a entre eux une autre correspondance, c'est-à-dire, celle de la figure avec le figuré, essentielle à la continuité de la révélation, et base de l'allégorisme orthodoxe, dans lequel les paraboles, les métaphores et tout le cortége poétique des livres sacrés sont une simple enveloppe qui en fait l'ornement, mais qui ne le constitue pas. Cet allégorisme consiste : 1° dans l'expression du dogme par le culte ; car les Hébreux n'ayant pas de mythes, mais de purs symboles qui expriment les vérités idéales, leurs rites sont emblématiques de la même manière, au lieu que les symboles païens sont mêlés aux mythes et altérés par eux ; 2° dans la signification de l'avenir, c'est-à-dire, du christianisme comme histoire, par le présent, ou autant dire par les faits historiques et les institutions du judaïsme. Comme les différentes parties de l'ordre universel sont entre elles en harmonie, le surnaturel avec la nature, les sensibles avec les intelligibles, et ceux-ci avec les sur-intelligibles ; de même le judaïsme, qui est la préparation, est d'accord avec le christianisme, qui est le complément du système révélé. Le figuralisme est le moyen terme de cette synthèse harmonique et l'anneau qui rattache les deux extrêmes qui s'unissent ensemble, en tant que l'un est la figure de

l'autre ; si ce n'est que cette figure n'est point vide et morte comme les mythes païens et les anaglyphes des anciens Egyptiens [1], mais féconde et vivante, parce que la figure même est vérité et histoire ; la discipline exotérique n'est pas moins solide que l'acroamatique, et l'écorce répond dignement à la moelle. Aussi l'exotérisme hébraïque diffère-t-il essentiellement de celui des autres nations.

Que la loi de Moïse et des annales juives soit une figure par rapport au christianisme, c'est un fait que ne peut révoquer en doute celui qui ne regarde pas comme erreur ou imposture les données les plus expresses de la nouvelle loi. Les paroles de Jésus-Christ et de saint Paul [2] ne sauraient être plus claires, et elles font manifestement allusion à la doctrine acroamatique, qui informait les institutions du peuple hébreu. Or, qu'était-ce que cette doctrine acroamatique, sinon l'Idée chrétienne ? La loi est éternelle, parce qu'elle est identique à l'Evangile, parce que l'Evangile est également perpétuel en s'étendant vers le passé autant que la loi s'étend vers l'avenir. La doctrine externe ne peut contrarier la doctrine intérieure : l'une est le corps, l'autre l'esprit ; l'une répond au sensible et l'autre à l'intelligible ; l'une est le symbole exprimant, et l'autre l'Idée exprimée. Le judaïsme n'aurait pu être le type du christianisme s'il ne l'avait contenu en lui-même : autrement, il aurait été un corps sans âme, un organisme sans mouvement et sans vie, une superstition stérile et non une religion de toute-puissante efficacité, et non, en résumé, ce culte dans lequel germèrent et d'où naquirent les institutions chrétiennes. Aussi la nouvelle loi est-elle plutôt le complément pratique que le supplément spéculatif de l'ancienne. Elle vérifia les prophéties, accomplit les promesses, réforma, accrut, rendit

1 Sur les anaglyphes, voyez Heeren dans l'endroit cité, et sa dissertation sur un passage de saint Clément d'Alexandrie, tom. VI, p. 447-450.

2 *Matth.*, V, 17, 18. *Joh.*, V, 39, 45, 46, 47. 1 *Cor.*, X, 1-11.

les rites féconds et parfaits ; elle renforça et étendit la hiérarchie, mit en acte d'une manière présente les différents ordres, qui, auparavant, étaient futurs dans la pensée et dans l'espérance des hommes ; elle conduisit à leur accomplissement ces dogmes, qui, en s'unissant avec un fait sensible, devaient s'effectuer dans un temps déterminé, par rapport à leur actualisation extérieure, quoiqu'ils soient extra-temporaires et éternels en eux-mêmes, comme des dépendances du vrai idéal. Elle n'accrut pas substantiellement la connaissance révélée des intelligibles et des sur-intelligibles ; mais elle la divulgua et la communiqua à tous, en substituant d'une manière parfaite, au hasard de la naissance, à l'hérédité de famille et de race, le principe moral et divin de la vocation et de l'élection. Elle n'ajouta rien à la pensée, mais seulement à l'action de l'ordre surnaturel, en la conduisant en grande partie à son accomplissement ; et je dis en grande partie, parce que les merveilles de la grâce ne doivent avoir toute leur perfection temporelle qu'à la seconde venue du Rédempteur, et à la fin universelle de la vie terrestre. Par conséquent, le christianisme est, dans toute la rigueur des termes, aussi ancien que le monde, et avant le Christ, il forma ce judaïsme intérieur auquel participèrent tous les esprits privilégiés, depuis le commencement du genre humain. L'accroissement successif, ou, si l'on veut, le progrès de la révélation, concerne sa promulgation ; ou, voulons-nous dire, pour parler en termes plus propres, c'est un progrès de propagation extrinsèque et de développement scientifique, mais non de révélation ; progrès qui dure encore, et qui n'aura pas de fin tant que la société chrétienne pourra s'étendre dans l'espace et dans le temps. Le véritable progrès religieux est *la communication successive du vrai révélé à un nombre d'hommes toujours plus grand, jusqu'à ce que la connaissance en soit commune à tout le genre humain*. Cette communication est à la fois une œuvre divine, de providence spéciale, et *un effet naturel du mouvement et*

de la tendance de toute doctrine acroamatiqne à devenir exotérique ; d'où il suit qu'elle ne peut cesser tant que les deux sciences ne seront point réduites en une seule pour toute notre espèce. L'effort naturel de l'idée acroamatique, pour se transformer en exotérique, est le principe, la base et l'essence du progrès civilisateur. Or, l'idée formatrice de la science acroamatique parfaite étant un privilége de la société catholique, il s'ensuit que c'est sur celle-ci que repose la civilisation universelle, et que c'est une grande erreur de regarder comme finie son action sur les destinées même temporelles des nations.

Les rationalistes bibliques prétendent que la typologie est une invention de l'école d'Alexandrie, à qui Jésus-Christ et les apôtres l'empruntèrent, pour s'en servir en l'accommodant à leur dessein. Mais cette hypothèse, qui répugne aux origines divines du christianisme, n'est point plausible, même en elle-même, car l'allégorisme chrétien diffère essentiellement de celui des néo-platoniciens. L'un présuppose une histoire, et l'autre une simple mythologie ; le premier trouve le fait ou l'Idée dans d'autres faits; le second cherche les idées et les faits dans la fable ; celui-là donne à la figure la même autorité qu'à la chose figurée, et reconnaît en elle une réalité indépendante de tout rapport extrinsèque ; celui-ci, au contraire, enlève tout poids et toute valeur intrinsèque aux symboles qu'il admet ; il ne les apprécie qu'autant qu'ils se rapportent à la chose symbolisée, et il introduit dans leur sein un idéalisme absolu. Origène voulut véritablement appliquer, au moins en partie, à l'exégèse de l'Ancien Testament, le principe alexandrin, et substituer l'allégorie à l'histoire ; mais il ne fut pas suivi par de nombreux disciples dans cette partie de ses doctrines. En somme, l'idée de l'allégorisme chrétien est particulière, propre au véritable culte, et étrangère aux opinions des nouveaux platoniciens, avec lesquelles elle n'a de commun que le concept générique d'allégorie résultant de la nature mixte de l'homme, de l'essence des choses et de l'har-

monie du monde. D'une autre part, pour révoquer en doute la vérité de l'allégorisme biblique, il faudrait nier, dans la religion, l'intervention extraordinaire de Dieu avec toutes les preuves qui la démontrent; or, cette tentative n'est point véritablement une puérilité, elle a vu échouer jusqu'à présent le génie et le savoir de ceux qui l'ont osée.

Parmi ces derniers, un écrivain moderne, homme de talent et de science, voulut ramener le judaïsme aux termes de la nature, et le dépouiller de tout ce qui s'y trouve de secret et de merveilleux 1. Mais en en retranchant le surnaturel, il en éloigne même l'idéal, et il resserre dans les étroites limites du sensualisme les institutions mosaïques, les annales du peuple israélite et la magnifique théologie de la Genèse, de Job, des Psaumes et des Prophètes. Jéhovah, selon M. Salvador, n'est point l'Etre, mais l'existant; le but suprême de la morale et de la loi, c'est la félicité terrestre; la vertu n'est qu'un simple instrument de prospérité tempo-

1 Comme toute réfutation contient je ne sais quoi d'hostile, et que l'adversaire peut paraître un ennemi, je me crois obligé, en combattant en passant les doctrines de M. Salvador, de déclarer expressément qu'il y a peu d'écrivains qui, par l'élévation de l'esprit, la noblesse des sentiments, la dignité, la modération du style, égalent cet illustre Israélite, même dans les endroits où sa profession religieuse l'éloigne le plus de la vérité. Elle n'est point encore éteinte aujourd'hui la race de ces hommes vils et cruels, bien indignes du nom de catholiques, qui voudraient refuser aux Israélites les droits de l'humanité, et qui les considèrent comme les Ilotes ou les Pénestes perpétuels du genre humain. Ces hommes croient qu'en violant le précepte suprême et universel de la charité, il peut y avoir religion et justice; ils croient chose sage, pour attirer ceux qui sont loin de la foi, de la leur rendre odieuse et abominable. Ils ne manquent point, et ils ne manqueront jamais à ce peuple malheureux, ces exemples de génie et de vertu morale, qui démontrent, même par le silence, l'absurde indignité et l'iniquité de cette manière d'agir; mais quand il n'y en aurait pas d'autres que le Mendelssohn du siècle passé et le Salvador du nôtre, c'en serait assez. Une nation qui se glorifie de tels hommes, peut honorer le pays qui la reçoit dans son sein, et qui partage avec elle ses droits et les bienfaits de sa propre civilisation.

relle; la longévité est le bien suprême proposé aux individus et aux nations, qui n'ont pas autre chose à espérer hors de cette vie terrestre; la religion, enfin, n'est point autre chose que l'expression symbolique de certaines maximes d'utilité publique, et la police réduite en mystère par des abstractions et de la métaphysique. De cette sorte, le judaïsme, ou, comme on a coutume de dire aujourd'hui, le mosaïsme ne serait plus une grande institution multiforme, c'est-à-dire, morale, sociale et religieuse, mais simplement une institution politique et un code législatif. Il est vrai que le docte Israélite l'admire comme un code parfait; il y trouve la liberté, l'égalité, la charité, la justice, et en somme tout droit et tout devoir public et privé; mais ces belles phrases n'ont point d'autre poids dans son vocabulaire que dans celui de Jérémie Bentham, et elles expriment dans les deux cas des notions purement sensibles, restreintes à l'ordre de la vie terrestre et dépouillées de toute valeur apodictique. Comme le grand législateur eut quelquefois cet ordre en vue, M. Salvador tombe dans le vrai toutes les fois que les institutions mosaïques envisagent cet ordre seul, et son ouvrage contient dans cette partie bien de belles et de solides remarques; mais la politique n'est autre chose que la partie charnelle du judaïsme. Son esprit resplendit dans l'Idée, exprimée divinement par le Tétragramme; à l'Idée, comme fin dernière, tendent toutes les institutions de Moïse, sans excepter celles mêmes qui paraissent plus matérielles, et dirigées seulement vers un but temporel. Sans l'Idée, et, à cause de cela, sans admettre une doctrine acroamatique qui la contienne complètement, le judaïsme est en grande partie inexplicable, comme une énigme ou un hiéroglyphe dont il est impossible de trouver le sens et l'explication, sans une clef extrinsèque ou le secours d'une autre langue. Cette clef, dans le cas présent, c'est le christianisme, qui, comme un chiffre moderne et démotique éclaircit et interprète la paléo-

graphie ancienne et cachée du peuple sacerdotal. Tout le génie de M. Salvador et des autres rationalistes n'a pu donner une explication vraisemblable de la croyance au Messie et du ministère prophétique ; et tout ce qu'ils disent à ce sujet fait une telle violence à la teneur de l'histoire et aux conditions de la nature humaine en général, qu'il n'est pas nécessaire de les réfuter [1]. Et comment expliquer sans une doctrine acroamatique et idéale les premiers chapitres de la Genèse, le Tétragramme, le Décalogue, les Psaumes, Isaïe et les livres sapientiaux? L'Idée y est empreinte avec tant de splendeur, qu'il ne suffit pas, pour l'écarter, de s'en moquer comme d'une chose mystique, selon la coutume de l'illustre Israélite. De plus, supposer que le christianisme ait succédé fortuitement au judaïsme, et que le premier de ces systèmes soit né, ait poussé ses racines et pris ses merveilleux accroissements en vertu d'une interprétation frivole et ridicule de son prédécesseur, c'est là un atomisme démocritain, aussi absurde dans l'ordre de l'histoire que dans celui de la nature. Cela ne peut être admis que par ceux qui croient que les choses humaines arrivent par hasard, que la succession chronologique des évènements est capricieuse et arbitraire, et que l'Idée ne règne pas en souveraine dans la morale et dans l'univers corporel. Mais si l'on admet l'empire de l'Idée sur les choses de ce monde (et il n'y a point de rationaliste de poids qui le nie), le seul nœud idéal que l'on puisse introduire entre les deux alliances consiste dans le développement d'un concept

1 SALVADOR, *Hist. des inst. de Moïse*, part. 2, liv. I. Si, nonobstant cela, ces idées ont encore de la vogue aujourd'hui en Allemagne et en France, la raison en est qu'il n'y a pas d'autre moyen d'éviter le surnaturalisme. Or, celui-ci est le grand épouvantail des sages modernes, qui sont disposés à embrasser avec ardeur quelque énormité et quelque enfantillage que ce soit, quelque grands qu'ils soient, plutôt que d'admettre un ordre de choses supérieur à la nature. Une absurdité, cent absurdités sont plausibles, à leur sens, pourvu que l'on évite même un demi-miracle.

unique, c'est-à-dire, de celui qui reçut de l'Evangile sa dernière perfection. Certainement le vulgaire, chez les Israélites, n'eut point une conscience complète et distincte des destinées qui lui étaient réservées, comme les richesses de l'intuition ne sont jamais épuisées par la réflexion ; mais que le peuple lui-même ne soupçonnât pas d'une manière confuse son magnifique avenir, et que les sages n'en eussent pas une connaissance plus parfaite, c'est un sentiment qu'on ne peut embrasser, même humainement, sans réduire l'histoire à un véritable chaos, et la critique à un rigoureux empirisme.

L'ingénieux écrivain que nous avons entre les mains n'ose pas, il est vrai, bannir l'Idée même du christianisme, et il confesse que ses bases et son but sont mystiques de leur nature [1]. Mais comme, selon lui, l'idéalité d'une doctrine est une grave erreur dont le judaïsme sut se préserver, il résulta de là, entre cette dernière religion et le christianisme, une antilogie difficile à expliquer. Si l'on admet la double doctrine et l'inhérence de l'Idée dans l'institution la plus ancienne, l'harmonie des deux testaments, ou, pour mieux dire, leur identité intrinsèque n'a plus besoin d'être démontrée. L'Idée est le lien des deux institutions, le point dans lequel elles se confondent et s'identifient l'une avec l'autre ; le judaïsme est l'Idée occulte, le christianisme l'Idée dévoilée ; dans la première, la connaissance idéale est cachée et enveloppée sous une forme extérieure, tandis qu'elle s'explique dans la seconde, et est à elle-même sa matière et sa forme. Mais, ôtez entièrement l'Idée au peuple hébreu, comment le christianisme pourra-t-il jamais naître dans son sein ? Salvador répond que c'est un rejeton des doctrines orientales greffé sur le tronc du judaïsme. Le Christ prit l'Idée, non point à Moïse et aux prophètes, mais à Platon et à Zoroastre [2]. En

1 SALVADOR, *Jésus-Christ et sa doct.*, Paris, 1838, liv. II, chap. 2, 4, 5, 6, 7, 8, 10.

2 *Loc. cit.*

s'en tenant aux termes de la simple histoire et aux règles de la critique ordinaire, l'hypothèse n'est pas facile à défendre ; car supposer, d'un côté, le Christ disciple de la gentilité, c'est avoir contre soi toutes les vraisemblances ; et de plus, David Strauss lui-même n'a point osé recourir à une pareille supposition [1]. D'un autre côté, ce qu'il y a de commun entre les doctrines professées par les peuples les plus différents de la plus ancienne gentilité et le christianisme, doit remonter à une tradition universelle et primitive, ou du moins plus ancienne que tous les monuments profanes ; et dans ce cas, comment peut-on supposer qu'entre les peuples de l'Orient, les Israélites seuls en aient été privés, quand les vestiges de cette tradition sont si manifestes dans leurs livres, et surtout dans la Genèse ? Or, admettant une fois l'universalité primitive de l'Idée, son altération successive chez les païens, et la restauration chrétienne, qui ne voit que la seule affinité logique et chronologique du christianisme avec les évènements humains, en éclaircit la divine origine ? Car le parfait rétablissement d'une loi dans ses principes ne peut venir d'ailleurs que du premier principe, c'est-à-dire, de la vertu créatrice ; vérité figurée par le plus sublime des narrateurs évangéliques, qui pose au front de son histoire la formule initiale du livre antique et vénéré dans lequel on raconte la divine origine des choses [2].

La formule idéale par laquelle commence la Genèse, et qui est comme le frontispice et l'emblême de la révélation, était commune à la doctrine exotérique et acroamatique du judaïsme ; elle formait le nœud qui les unissait, et, pour ainsi dire, le moyen qui conduisait de l'une à l'autre. En effet, la doctrine secrète était en substance l'explication de la formule idéale, et la doctrine publique était la forme et l'expression de

1 *Vie de Jésus*, *trad. par Littré*, Paris, 1839, tom. I, p. 337.

2 *Joan.*, I, 1. *Gen.*, I, 1.

ce développement. Le concept de Dieu appartenait en commun aux deux disciplines ; mais les noms qui l'exprimaient étaient différents, et correspondaient à la nature différente de ces doctrines. Le Tétragramme était le nom spécialement acroamatique de la divinité, qui exotériquement s'appelait Adonaï, El, Eloha, Elohim et d'autres noms encore [1]. Le concept exprimé par ces mots est substantiellement identique ; mais les noms exotériques le désignent d'une manière populaire par des paroles qui représentent les attributs divins, comme le Fort, le Puissant, l'Eternel, le Seigneur, ou l'Idée mêlée avec quelque concept intellectuel, comme les notions de force et de substance ; tandis que le Tétragramme exprime purement la notion métaphysique de l'Etre ; et elle l'exprime, non-seulement comme Idée, mais comme principe de l'organisme idéal, et de la formule tout entière, ainsi que nous aurons occasion de le montrer plus en détail dans le livre suivant. Moïse consigna dans les saintes Ecritures le nom acroamatique, comme pour inviter tous les Israélites à se rendre dignes d'entrer dans les doctrines plus cachées, qui y étaient symbolisées. Mais par un usage antique et constant, le Tétragramme n'était lu que des yeux, et l'on prononçait à sa place le nom exotérique ; figurant de cette manière le sur-intelligible de l'Idée exprimée, selon l'usage des peuples anciens, qui tenaient l'inexcogitable pour innommé et ineffable. De plus, l'ineffabilité du Tétragramme faisait allusion à la distinction de la science exotérique et acroamatique, et présupposait l'existence des deux doctrines.

Si la cause conservatrice de la formule idéale chez le peuple élu fut la révélation, le manque de cette révélation dut occa-

1 Peut-être le mot Elohim était-il exotérique et acroamatique tout à la fois, et remplissait-il l'office de lien entre les deux nomenclatures, comme la notion de substance intermédiaire entre celles d'Etre et de force ou existence

sionner chez les nations païennes l'obscurcissement et l'altération de cette même formule. Mais l'occasion d'une erreur n'en étant point la vraie cause, il faut rechercher attentivement celle-ci. Nous devons, pour cela, décrire la marche intellectuelle par laquelle le genre humain, possesseur dès le principe de la vérité parfaite, glissa peu à peu dans son plus grand contraire, c'est-à-dire, dans le faux, en conservant toutefois quelques vestiges du vrai. Cette recherche est très-importante, car elle n'emporte rien moins que l'explication du fait immense et presque universel du paganisme. Entrons donc dans cette vaste mer, autant que nous le permettent nos forces et les limites que nous nous sommes tracées. Et qu'il ne semble à personne, qu'en commençant à parler de religions et de croyances positives, au lieu de nous restreindre simplement aux écoles philosophiques, nous sortions du vrai chemin en nous écartant de notre sujet; car la portion acroamatique et interne du paganisme n'est autre chose, en grande partie, qu'une fausse philosophie, comme la philosophie moderne, éloignée de la vérité, est une rénovation du paganisme. Il ne s'agit point ici de simples analogies ou de convenances de rhétorique, mais d'une identité parfaite en ce qui regarde l'essence même des deux choses. Pour procéder avec ordre, nous commencerons par traiter en général de la corruption introduite dans la formule idéale, en réservant pour le livre suivant à passer en revue les différentes nations en particulier. Nous ne sortirons pas, la plupart du temps, des époques antérieures au christianisme, généralement connues sous le nom d'antiquité, et nous ne toucherons que par forme d'accessoire aux sectes modernes ou du moyen-âge, qui nous fourniront une matière convenable pour une autre dissertation.

NOTES.

NOTES.

NOTE 1re, P. 6.

Divers passages de Malebranche sur la vision idéale.

Dans divers endroits de ses ouvrages, Malebranche expose sa doctrine de la vision idéale, et la considère sous ses divers aspects. Le lecteur ne me saura pas mauvais gré de mettre ces passages sous ses yeux, et de réunir comme en un tableau les principales idées de l'illustre auteur.

« *Théodore.* — L'idée de l'être sans restriction, de l'infini, » de la généralité n'est point l'idée des créatures ou l'essence » qui leur convient, mais l'idée qui représente la divinité, ou » l'essence qui lui convient. Tous les êtres particuliers partici- » pent à l'être ; mais nul être particulier ne l'égale. L'être ren- » ferme toutes choses ; mais tous les êtres et créés et possibles » avec toute leur multiplicité ne peuvent remplir la vaste éten- » due de l'être. »

« *Ariste.* — Il me semble que je vois bien votre pensée. Vous » définissez Dieu comme il s'est défini lui-même en parlant à » Moïse : *Dieu c'est celui qui est*. L'étendue intelligible est l'idée » ou l'archétype des corps. Mais l'être sans restriction, en un » mot l'Etre, c'est l'idée de Dieu ; c'est ce qui le représente à » notre esprit tel que nous le voyons en cette vie [1]. »

1 MALEBRANCHE, *Entret. sur la métaph., la relig. et la mort*, entr. 2, tom. 1, p. 46, 47.

— « La notion de l'Etre infiniment parfait est profondément » gravée dans notre esprit. Nous ne sommes jamais sans pen- » ser à l'Etre. Mais bien loin de prendre cette notion vaste et » immense de l'Etre sans restriction, pour mesurer par elle la » Divinité qui se présente à nous sans cesse, nous la regardons, » cette notion immense, comme une pure fiction de notre es- » prit. C'est, Ariste, que l'Etre en général ne frappe point nos » sens et que nous jugeons de la réalité et de la solidité des ob- » jets par la force dont ils nous ébranlent [1]. »

— « Le vrai Dieu c'est l'Etre, et non tel être, ainsi qu'il l'a dit » lui-même à Moïse son serviteur..... C'est l'Etre sans restric- » tion, et non l'être fini, l'être composé pour ainsi dire de l'être » et du néant [2]. »

— « Non-seulement l'esprit a l'idée de l'infini, il l'a même » avant celle du fini. Car nous concevons l'être infini de cela » seul que nous concevons l'être, sans penser s'il est fini ou in- » fini. Mais afin que nous concevions un être fini, il faut néces- » sairement retrancher quelque chose de cette notion générale » de l'Etre, laquelle par conséquent doit précéder. Ainsi l'es- » prit n'aperçoit aucune chose que dans l'idée qu'il a de l'infini; » et tant s'en faut que cette idée soit formée de l'assemblage » confus de toutes les idées des êtres particuliers, comme le pen- » sent les philosophes, qu'au contraire toutes ces idées particu- » lières ne sont que des participations de l'idée générale de » l'infini; de même que Dieu ne tient pas son être des créa- » tures, mais toutes les créatures ne sont que des participations » imparfaites de l'être divin [3]. »

« Cette présence claire, intime, nécessaire de Dieu, je veux » dire de l'être sans restriction particulière, de l'être infini, de » l'être en général, à l'esprit de l'homme, agit sur lui plus forte- » ment que la présence de tous les objets finis. Il est impossible

1 MALEBRANCHE, *Entret. sur la métaph., la relig. et la mort*, entr. 8, tom. I, p. 312.

2 *Ibid.*, p. 304.

3 *Rech. de la vér.*, liv. III, part. 2, ch. 6. Paris, 1736, tom. II, p. 102.

» qu'il se défasse entièrement de cette idée générale de l'être, » parce qu'il ne peut subsister hors de Dieu. Peut-être pour- » rait-on dire qu'il s'en peut éloigner, à cause qu'il peut penser » à des êtres particuliers; mais on se tromperait. Car quand » l'esprit considère quelque être en particulier, ce n'est pas » tant qu'il s'éloigne de Dieu, que c'est plutôt qu'il s'approche, » s'il est permis de parler ainsi, de quelqu'une de ses perfec- » tions représentative de cet être, en s'éloignant de toutes les » autres. Toutefois il s'en éloigne de telle manière, qu'il ne » les perd point entièrement de vue, et qu'il est presque tou- » jours en état de les aller chercher et de s'en approcher. Elles » sont toujours présentes à l'esprit, mais l'esprit ne les aperçoit » que dans une confusion inexplicable à cause de sa petitesse, » et de la grandeur de l'idée de l'être. On peut bien être quelque » temps sans penser à soi-même; mais on ne saurait, ce me » semble, subsister un moment sans penser à l'être; et dans le » même temps qu'on croit ne penser à rien, on est nécessaire- » ment plein de l'idée vague et générale de l'être. Mais parce » que les choses qui nous sont fort ordinaires, et qui ne nous » touchent point, ne réveillent point l'esprit avec quelque force, » et ne l'obligent point à faire quelque réflexion sur elles; cette » idée de l'être, quelque grande, vaste, réelle et positive qu'elle » soit, nous est si familière et nous touche si peu, que nous » croyons quasi ne la point voir; que nous n'y faisons point de » réflexion; que nous jugeons ensuite qu'elle a peu de réalité; » et qu'elle n'est formée que de l'assemblage confus de toutes » les idées particulières; quoique au contraire ce soit dans elle » seule et par elle seule, que nous apercevons tous les êtres en » particulier [1]. »

— « L'idée de Dieu ou de l'être en général, de l'être sans » restriction, de l'être infini, n'est point une fiction de l'esprit. » Ce n'est point une idée composée qui renferme quelque con- » tradiction; il n'y a rien de plus simple, quoiqu'elle comprenne » tout ce qui est et tout ce qui peut être. Or, cette idée simple

1 *Rech. de la vér.*, liv. III, part. 2, chap. 8. p. 126, 127, 128.

» et naturelle de l'être ou de l'infini renferme l'existence néces-
» saire ; car il est évident que l'être (je ne dis pas un *tel être*)
» a son existence par lui-même, et que l'être ne peut n'être pas
» actuellement, étant impossible et contradictoire que le véri-
» table être soit sans existence. Il se peut faire que les corps ne
» soient pas, parce que les corps sont de *tels êtres*, qui partici-
» pent de l'être et qui en dépendent. Mais l'être sans restriction
» est nécessaire ; il est indépendant ; il ne tient ce qu'il est que de
» lui-même ; tout ce qui est vient de lui. S'il y a quelque chose,
» il est ; puisque tout ce qui est vient de lui : mais quand il n'y
» aurait aucune chose en particulier, il serait ; parce qu'il est
» par lui-même, et qu'on ne peut le concevoir clairement
» comme n'étant point ; si ce n'est qu'on se le représente comme
» un être en particulier, ou comme un *tel être*, et que l'on con-
» sidère ainsi toute autre idée que la sienne. Car ceux qui ne
» voient pas que Dieu soit, ordinairement ils ne considèrent
» point l'être, mais un *tel être*, et par conséquent un être qui
» peut être ou n'être pas [1]. »

— « L'idée générale de l'infini est inséparable de l'esprit et
» elle en occupe entièrement la capacité, lorsqu'il ne pense
» point à quelque chose de particulier. Car quand nous disons
» que nous ne pensons à rien, cela ne veut pas dire que nous
» ne pensons pas à cette idée générale, mais simplement que
» nous ne pensons pas à quelque chose de particulier. Certai-
» nement si cette idée ne remplissait pas notre esprit, nous ne
» pourrions pas penser à toute sorte de choses, comme nous le
» pouvons ; car enfin on ne peut penser aux choses dont on n'a
» aucune connaissance..... Ainsi on pense davantage à l'être
» général et infini quand on pense moins aux êtres particuliers
» et finis ; et l'on pense toujours autant en un temps qu'en un
» autre [2]. »

Malebranche considère comme le terme objectif de la perception humaine les idées divines et archétypes ; mais il en excepte

1 *Rech. de la vér.*, liv. IV, ch. 11, p. 342, 343, 344.
2 *Ibid.*, liv. VI, part. I, chap. 5, tom. III, p. 67, 68.

une, savoir, l'idée même de Dieu. Celle-là n'est pas, comme les autres, une perception de l'idée divine, c'est l'intuition ou l'appréhension immédiate de la divine nature. Cette opinion se rattache étroitement à son système; car si toutes nos idées sont représentatives des objets, parce qu'elles ne sont pas proprement les nôtres, mais celles de Dieu en qui nous les voyons, il n'en doit pas être ainsi de l'idée de Dieu, base et fondement de toutes. Elle ne peut, comme les autres, se ramener à une simple idée divine, à laquelle nous participerions; car alors il faudrait demander où on la voit, et le cercle serait infini. Il faut que l'idée de Dieu soit une perception immédiate de l'objet lui-même, c'est-à-dire de Dieu, saisi par notre intuition dans sa réalité substantielle. En un mot, Dieu est le contenant, nos idées sont le contenu; et le contenant ne peut être appréhendé de la même manière que le contenu. Nous voyons toute chose en Dieu, et Dieu en lui-même. La perception que nous avons de la divinité correspond exactement à la perception admise par l'école écossaise à l'égard des corps, et elle sauve du scepticisme le système des idées représentatives, en lui donnant pour base la connaissance immédiate de l'Etre, dans lequel se trouve contenu l'archétype de toutes choses. Voici quelques passages du philosophe français, où cette partie de sa doctrine est clairement exprimée. « Dieu ou l'infini n'est pas visible par une idée qui le » représente. L'infini est à lui-même son idée. Il n'a point d'ar» chétype. Il peut être connu, mais il ne peut être fait. » (C'est le Verbe de la révélation, *genitum non factum*, le Vrai engendré et non fait selon la doctrine de Vico.) « Il n'y a que les créatures, que » tels et tels êtres qui soient faisables, qui soient visibles par des » idées qui les représentent, avant même qu'elles soient faites. » On peut voir un cercle, une maison, un soleil, sans qu'il y en ait. » Car tout ce qui est fini se peut voir dans l'infini, qui en renferme » les idées intelligibles. Mais l'infini ne se peut voir qu'en lui» même. Car rien de fini ne peut représenter l'infini. Si on » pense à Dieu, il faut qu'il soit. Tel être, quoique connu, peut » n'exister point. On peut voir son essence sans son existence » et son idée sans lui. Mais on ne peut voir l'essence de l'infini

» sans son existence, l'idée de l'être sans l'être. Car l'être n'a
» point d'idée qui le représente. Il n'a point d'archétype qui
» contienne toute sa réalité intelligible. Il est à lui-même son
» archétype et il renferme en lui l'archétype de tous les êtres.
» Ainsi vous voyez bien que cette proposition : *Il y a un Dieu*
» est par elle-même la plus claire de toutes les propositions qui
» affirment l'existence de quelque chose, et qu'elle est même
» aussi certaine que celle-ci : *Je pense, donc je suis*. Vous voyez
» de plus ce que c'est que Dieu, puisque Dieu et l'être ou l'in-
» fini, ne sont qu'une même chose [1]. »

Notons en passant combien, à la fin de ce morceau, le bon Malebranche s'écarte du psychologisme absurde de Descartes.

— « *Théodore*. Par la divinité nous entendons tous l'Infini,
» l'Etre sans restriction, l'Etre infiniment parfait. Or, rien de
» fini ne peut représenter l'infini. Donc il suffit de penser à
» Dieu pour savoir qu'il est.....

» *Ariste*. Oui..... je suis convaincu que rien de fini ne peut
» avoir assez de réalité pour représenter l'infini, qu'en voyant
» le fini, on puisse y découvrir l'infini qu'il ne contient pas. Or,
» je suis certain que je vois l'infini. Donc l'infini existe, puisque
» je le vois, et que je ne puis le voir qu'en lui-même..... La
» perception que j'ai de l'infini est bornée ; mais la réalité ob-
» jective dans laquelle mon esprit se perd, pour ainsi dire, elle
» n'a point de bornes. C'est de quoi maintenant il m'est impos-
» sible de douter [2]. »

— « Il n'y a que Dieu qu'on connaisse par lui-même : car
» encore qu'il y ait d'autres êtres spirituels que lui et qui sem-
» blent être intelligibles par leur nature, il n'y a que lui seul
» qui puisse agir dans l'esprit et se découvrir à lui. Il n'y a que
» Dieu que nous voyions d'une vue immédiate et directe. Il n'y
» a que lui qui puisse éclairer l'esprit par sa propre substance...
» C'est notre seul maître qui préside à notre esprit, selon saint

1 MALEBRANCHE, *Entret. sur la métaph., la relig. et la mort*, entr. 2, tom. I, p. 47, 48.

2 *Id.*, *Rech. de la vér.*, entr. 8. p. 286, 287.

» Augustin (*De ver. relig.*, c. 55), sans l'entremise d'aucune créa-
» ture. On ne peut concevoir que quelque chose de créé puisse
» représenter l'infini ; que l'être sans restriction, l'être immense,
» l'être universel puisse être aperçu par une idée, c'est-à-dire,
» par un être particulier, par un être différent de l'être univer-
» sel et infini [1]. Lorsqu'on voit une créature on ne la voit point
» en elle-même ni par elle-même..... Mais il n'en est pas de
» même de l'être infiniment parfait ; on ne le peut voir que dans
» lui-même ; car, il n'y a rien de fini qui puisse représenter l'in-
» fini. L'on ne peut donc voir Dieu qu'il n'existe : on ne peut
» voir l'essence d'un être infiniment parfait, sans en voir l'exis-
» tence : on ne peut le voir simplement comme un être pos-
» sible : rien ne le comprend : rien ne le peut représenter. Si
» donc on y pense, il faut qu'il soit [2]. Il est donc clair que l'âme,
» que ses modalités, que rien de fini ne peut représenter l'infini ;
» qu'on ne peut voir l'infini qu'en lui-même et que par l'efficace
» de sa substance ; que l'infini n'a point et ne peut avoir d'ar-
» chétype ou d'idée distinguée de lui qui le représente ; et
» qu'ainsi si l'on pense à l'infini, il faut qu'il soit [3]. »

Cette perception immédiate de l'Etre, au moyen de laquelle nous avons la connaissance médiate de tout le reste, explique cette phrase célèbre de Malebranche, qu'on a bien citée et beaucoup admirée, mais qu'on n'a pas autant comprise : « Dieu est
» très-étroitement uni à nos âmes par sa présence, de sorte
» qu'on peut dire qu'il est le lieu des esprits de même que les
» espaces sont en un sens le lieu des corps [4]. » Il dit dans un autre endroit : « Les esprits... sont dans la raison divine, et les
» corps dans son immensité [5]. » Et ailleurs : « La substance
» du Créateur est le lieu intime de la création [6]. » La même idée

1 *Rech. de la vér.*, liv. III, part. 2, ch. 7, t. II, p. 115, 116.
2 *Ibid.*, liv. IV, ch. 11, p. 844, 845.
3 *Ibid.*, p. 353.
4 *Ibid.*, liv. III, part. 2, ch. 6, p. 95, 96.
5 *Entret. sur la métaph., la rel. et la mort*, entr. 8, tom. I, p. 300.
6 *Ibid.*, p. 295.

se trouve souvent répétée sous d'autres formes, qui toutes reviennent à dire qu'on ne peut voir les choses dans le contenu divin, c'est-à-dire dans l'Intelligible, sans avoir l'intuition immédiate du contenant, c'est-à-dire, de l'Etre infini. Tel est le sens à donner à ces paroles de Malebranche, autrement elles deviennent incompréhensibles, comme elles l'ont été pour Leibniz, qui en parle ainsi : « Lorsque ce Père dit qu'il n'y a point de sub» stance purement intelligible que Dieu, j'avoue que je ne » l'entends pas assez bien [1]. »

Voici en quels termes s'exprime Malebranche sur l'unité numérique de l'Idée.

« *Théodore*. Toutes les vérités sont en Dieu, puisqu'étant in» finiment parfait, il n'y en a aucune qui échappe à ses con» naissances. Donc sa substance renferme tous les rapports in» telligibles : car les vérités ne sont que des rapports réels, et » les faussetés des rapports imaginaires. Donc Dieu n'est pas » seulement sage, mais la sagesse ; non-seulement savant, mais » la science ; non-seulement éclairé, mais la lumière qui l'é» claire lui, et même toutes les intelligences. Car c'est dans sa » propre lumière que vous voyez ce que je vois, et qu'il voit » lui-même ce que nous voyons tous deux. Je vois que tous » les diamètres d'un cercle sont égaux. Je suis certain que » Dieu lui-même le voit, et que tous les esprits, ou le » voient actuellement, ou le peuvent voir. Oui, je suis certain » que Dieu voit précisément la même chose que je vois, la » même vérité, le même rapport que j'aperçois maintenant entre » 2 et 2 et 4. Or, Dieu ne voit rien que dans sa substance. Donc » cette même vérité que je vois, c'est en lui que je la vois.....

» *Théotime*. Ne pourrait-on point dire que les esprits ne voient » point les mêmes vérités, mais des vérités semblables ? Dieu » voit que 2 et 2 font 4. Vous le voyez, je le vois. Voilà trois » vérités semblables, et non point une seule et unique vérité.

» *Ariste*. Voilà trois perceptions semblables d'une seule et » même vérité... Qui vous a dit que Dieu même ne peut faire

1 LEIBNIZ, *Œuv. phil., éd. Raspe.* Amst., 1765, p. 501.

» d'esprits capables de voir clairement que 2 fois 2 ne soient » pas 4 ? Assurément c'est que vous voyez la même vérité que » je vois, mais par une perception qui n'est pas la mienne, » quoique peut-être semblable à la mienne. Vous voyez une vé- » rité commune à tous les esprits, mais par une perception qui » vous appartient à vous seul; car nos perceptions, nos senti- » ments, toutes nos modalités sont particulières. Vous voyez » une vérité immuable, nécessaire, éternelle. Car vous êtes si » certain de l'immutabilité de vos idées, que vous ne craignez » point de les voir demain toutes changées. Comme vous savez » qu'elles sont avant vous, aussi êtes-vous bien assuré qu'elles » ne se dissiperont jamais. Or, si vos idées sont éternelles et » immuables, il est évident qu'elles ne peuvent se trouver que » dans la substance éternelle et immuable de la Divinité. Cela » ne se peut contester. C'est en Dieu seul que nous voyons la » vérité. C'est en lui seul que se trouve la lumière qui l'éclaire » lui et toutes les intelligences [1]. »

NOTE 2, P. 12.

Examen de la doctrine de Rosmini sur la vision idéale.

Dans plusieurs endroits de ses écrits, l'illustre Rosmini rejette expressément l'intuition immédiate de Dieu; dans d'autres, il paraît l'admettre en un certain sens, et avec des restrictions qui sont loin de donner au lecteur une idée claire et précise de la pensée de l'auteur sur ce point. Pour bien saisir cette pensée, il semble au premier abord qu'il suffise de consulter les passages qui traitent de l'être idéal présent à notre esprit, point capital sur lequel roule tout son système. Car si l'on peut connaître le sentiment du philosophe de Roveredo sur la nature de cet être, tous les doutes devront disparaître, quant à l'autre question. Mais après une lecture attentive des œuvres de Ros-

1 *Entr. sur la métaph., la relig. et la mort*, entr. 8, t. I, p. 316, 318, 319, etc.

mini, je n'ai pu, je l'avoue, concevoir sa pensée sur le second article, plus clairement que sur le premier. Ai-je raison ou tort d'imputer des défauts de clarté, de précision, et des contradictions à un écrivain plein de talent dans les recherches psychologiques, et digne d'ailleurs d'une haute estime, je veux que le lecteur en juge et le voie par lui-même. Pour qu'il puisse le faire avec moins de peine, je vais rassembler et disposer par ordre sous ses yeux les principaux passages de Rosmini, où il est question de la nature et des propriétés de l'être idéal. Cette exposition justifiera d'abord mon accusation, si elle est fondée; de plus, elle fera connaître au lecteur l'origine de ce vice capital dont le système rosminien est entaché. Du reste, ce vice n'est pas imputable à un auteur dont l'esprit est si sagace, car il naît des principes et de la méthode qu'il emploie. La confusion de l'idée de l'être avec celle de l'existant, la substitution de la méthode psychologique à la méthode ontologique, tels sont, à mon avis, les deux vices fondamentaux de la théorie que je vais examiner. L'exposition et la critique des textes les montreront dans tout leur jour.

Pour jeter plus de lumière sur cette discussion, je distinguerai en deux classes les passages de Rosmini. Dans la première je réunirai ceux où l'auteur représente l'être idéal comme privé de subsistance, tout en affirmant qu'il n'est pas subjectif. Dans la seconde, j'examinerai les endroits où l'être idéal nous est donné comme une chose objective et absolue, bien que distinct expressément de Dieu.

CHAPITRE PREMIER.

L'être idéal de Rosmini est insubsistant, bien qu'il ne soit pas subjectif.

Dans son *Nouvel Essai*, l'illustre auteur parle en ces termes : « Ces mots *idée de l'être* ne signifient pas l'idée d'un être par» ticulier doué de subsistance, dont on ignore ou dont on sé-

» pare abstractivement toutes les qualités, sauf celle de l'existence actuelle, comme sont en algèbre les quantités x, y, z. » Ce n'est pas non plus le jugement ni la persuasion où l'on est » qu'un être subsiste, quoique indéterminé pour nous. C'est » *l'idée de l'être*, c'est-à-dire, une pure possibilité..... La *possibilité* est la dernière des abstractions que nous puissions » faire sur chacune de nos pensées. Si nous pensons un être » subsistant, nous pouvons encore abstraire quelque chose de » cette pensée, nous pouvons en ôter la *persuasion* où nous » sommes de sa subsistance, sans que pour cela il s'évanouisse » entièrement de notre esprit; car il nous restera toujours la » pensée de la possibilité de cet être. Donc l'idée la plus générale de toutes, la dernière des abstractions, c'est *l'être* » *possible*, qu'on exprime simplement en le nommant *idée de* » *l'étant (ente)* ou *idée de l'être* [1]. » Un peu plus bas, l'illustre auteur, développant davantage sa pensée, identifie l'idée de l'*être* ainsi entendue avec l'idée d'*existence* : « Et vraiment, aucune » notion, aucune pensée ne peut être conçue par nous, sans » qu'il s'y trouve mêlée l'idée de l'être. De toutes les qualités » générales des choses, l'*existence* est la plus générale [2]. »

Que l'idée d'être ou d'existence soit la plus abstraite et la plus générale de toutes, que l'esprit de l'homme ne puisse arriver à la contempler dans sa pureté sans faire un effort d'abstraction, c'est un des points les plus certains dans le système de l'auteur, puisqu'il le répète et l'inculque à chaque instant.

« L'idée de l'être est l'idée la plus générale, c'est la dernière abstraction possible, c'est cette idée sans laquelle il n'y » a plus l'ombre de la pensée, sans laquelle toute idée quelconque est impossible [3]. » — « Elle est la plus générale et la » plus abstraite de toutes les idées; ôtez-la, toute autre idée, » toute pensée devient impossible. Au contraire, elle reste dans

1 N. *Sag. sull. orig. dell. idee*. Milano, 1836-37, tom. II, p. 20. Pour ne pas être trop long, je me contenterai de citer les pages de cette édition.

2 *Ibid.*, p. 21. Voir aussi *ibid.*, p, 36, 37.

3 *Ibid.*, p. 23.

» l'esprit, même toute seule et isolée de toutes les autres, telle
» que nous parvenons à la contempler, à force d'abstractions [1].
» L'être est ce qui reste de nos idées, quand on a fait sur elles
» toutes les abstractions possibles ; la dernière de toutes nous
» donne exactement l'être seul et pur, sans lequel toute idée
» est détruite [2]. »

Si l'être idéal n'est qu'une idée abstraite, la première conséquence à en tirer, c'est qu'il est une simple forme de notre esprit. En effet, qu'est-ce qu'une idée abstraite, sinon une pensée qui nous est propre ? Pour que l'abstraction ait lieu il faut sans doute un concret, sur lequel puisse s'exercer la faculté d'abstraire ; mais l'idée abstraite, résultat de ce travail, n'est comme telle, qu'un produit de notre esprit ; notre pensée se replie par la réflexion sur l'intuition qu'elle a du concret, elle considère ce concret non en lui-même, mais dans l'acte intuitif à elle propre ; et par là même elle le dépouille mentalement des propriétés qui en font un concret, et elle en fait une abstraction. L'idée abstraite est donc subjective de sa nature, et elle n'existe pas hors du sujet pensant qui la possède. Hors du sujet pensant il y a, et il doit y avoir l'objet concret, dont la connaissance est nécessaire pour acquérir l'idée abstraite ; et c'est pour cela que l'abstraction a une valeur objective, en tant qu'elle a rapport au concret qui l'a produite. Mais prise en elle-même et comme simple abstraction, elle n'est et ne peut être que subjective. Cela suffirait seul pour nous empêcher d'être de l'avis de Rosmini, qui considère l'idée abstraite de l'être possible comme le Premier psychologique. Car d'un côté, cette idée est réflexe, et elle présuppose nécessairement l'intuition immédiate de l'Etre absolu et concret ; d'autre part, il répugne que le concret ne précède pas logiquement l'abstrait, et l'intuition, la réflexion. Mais ce qu'il importe de remarquer en ce moment, c'est l'insubsistance objective de l'être idéal, dans l'opinion de Rosmini ; cette insubsistance est inséparable de la subjectivité, et Rosmini la nie en vain formellement, comme nous le verrons par la suite.

1 N. *Sag.*, p. 23.

2 *Ibid.*, tom III, p. 36.

L'être idéal de Rosmini n'est donc pas *la pensée de quelque être particulier doué de subsistance*, ni non plus celle *d'un subsistant déterminé* [1]. — Il le répète encore ailleurs : « La simple » idée de l'être n'est pas la perception de quelque chose qui » subsiste, mais l'intuition de quelque chose de possible; ce n'est » que l'idée de la possibilité de la chose [2]. Ce qui constitue une » idée pure, c'est cet être idéal dans lequel n'entre aucune con- » crétion, et, pour le dire en un mot, dans lequel il n'y a rien » de ce qui appartient à la *subsistance*..... L'*être en général* ex- » clut non-seulement la subsistance, mais encore toute diffé- » rence, toute détermination d'*espèces* et de *genres* [3]. » D'où il suit qu'un des caractères de l'être idéal, c'est l'indétermination [4]. « Ce n'est que postérieurement que nous observons l'être » prenant ces nombreuses déterminations qu'on peut contem- » pler dans les êtres réels. Aussi disons-nous que la possibilité » des choses est renfermée dans cette essence de l'être, ce qui » veut simplement dire qu'*il n'y a point de répugnance entre » cette idée de l'être indéterminé et ses déterminations et réali- » sations*. En un mot, puisque l'*être* est indéterminé, nous » pouvons conclure la possibilité (pensabilità) d'un nombre indé- » terminé d'êtres idéaux et réels, c'est-à-dire, de détermina- » tions et de réalisations de notre idée [5]. » Cette indétermination est le principal caractère qui distingue l'être idéal des choses réelles, perçues par la sensation et par le sentiment, choses que circonscrit et détermine l'action qui les produit. « Y a t-il » dans nos sensations réelles quelque chose qui ait la plus petite » ressemblance avec cet être idéal? Ce qui constitue leur nature, » c'est précisément le contraire de cet être; car elles sont toutes » parfaitement *déterminées*. Aussi, comme elles sont produites » par des objets existant réellement, ces objets, aussi bien que

1 *N. Sag.*, tom. II, p. 20.
2 *Ibid.*, p. 29.
3 *Ibid.*, p. 35, 36.
4 *Ibid.*, p. 35-38.
5 *Ibid.*, p. 125, 126. Voir aussi de la page 120 à la page 126.

» leurs effets, doivent être doués de toutes les déterminations et » de toutes les qualités particulières, sans lesquelles il est im» possible qu'ils existent réellement et actuellement. En consé» quence, entre l'idée de l'être possible en général et la sensa» tion, il y a une répugnance véritable, en sorte que la première » exclut la seconde; car la complète *indétermination* est essen» tielle à l'idée de l'être en général, et purement possible; au » contraire, la *détermination* complète est essentielle aux sen» sations et aux objets qui les produisent, parce que c'est elle » qui les individualise et les fait subsister [1]. L'être, étant essen» tiellement *objectif*, diffère essentiellement du *sujet* qui le per» çoit, et il lui est opposé; c'est ainsi qu'il constitue l'intellect, » c'est-à-dire, une puissance qui n'a point elle-même pour objet, » et qui voit les choses en dehors de tout temps et de tout lieu... » L'être, étant *indéterminé*, ne peut déterminer aucune chose; » il doit recevoir au contraire les déterminations dont les choses » présentes à l'esprit sont douées [2]. » Remarquons en passant comment l'auteur déduit ici l'objectivité de l'être idéal de la note d'indétermination, tandis que cette note prouve le contraire, puisqu'elle résulte du concept de l'idée de possibilité; car l'indéterminé est tel, parce qu'il est possible, et le possible pur n'est autre chose que ce qui peut être pensé *(il pensabile)*. Nous verrons que l'auteur lui-même parle ailleurs en ce sens. Remarquons encore combien il est difficile d'accorder l'opposition établie par lui entre l'idée et le sentiment, avec l'affinité qu'il suppose, en un autre endroit, entre l'être réel et l'être idéal [3].

L'illustre auteur expose quelque part, avec plus de détail, en quoi consiste l'indétermination de l'être idéal. Il commence par comparer cette idée à la fameuse table rase d'Aristote : « *La » table rase* est l'idée indéterminée de l'être qui est en nous dès » la naissance. Cet être, essentiellement perçu par nous, n'ayant » aucune détermination, ressemble à une table parfaitement

1 *N. Sag.*, tom. II, p. 30.
2 *Ibid.*, tom. III, p. 52.
3 *Ibid.*, p. 74, not. 3, p. 114-119.

» uniforme, sur laquelle aucun trait, aucun caractère n'a été
» tracé. Aussi reçoit-elle tous les signes et toutes les impressions
» qu'on y trace ; en d'autres termes, l'idée de l'être commun se
» détermine et s'applique également à tout objet, à toute forme
» ou mode, rendus présents à notre esprit au moyen des sens
» externes ou internes. Ce ne sont donc pas des caractères que
» nous voyions dès le premier moment de notre existence, c'est
» une feuille de papier blanc où rien n'était écrit, où en consé-
» quence nous ne pouvions rien lire. Ce feuillet blanc est seule-
» ment capable de recevoir des lettres quelconques, c'est-à-dire,
» une détermination quelconque d'existence particulière [1]. » La propriété de l'être idéal est donc de n'avoir pas de déterminations.

« L'*être* perçu par notre intuition naturelle se montre à notre
» esprit dans un état imparfait..... Ce qui manque à la perfec-
» tion de l'être perçu par notre intuition naturelle, ce sont ses
» *limites* [2]. Nous concevons cette activité que l'on appelle *être*,
» mais nous ne voyons pas où elle s'arrête, ni comment elle se
» détermine ; c'est comme quand nous savons qu'un homme
» travaille, sans savoir quels sont l'objet et le terme de son ac-
» tion, si c'est une statue, un tableau, une peinture ou autre
» chose, etc. L'impossibilité où se trouve notre nature de
» saisir les limites de cette activité que nous concevons et que
» nous appelons *être*, entraîne les conséquences suivantes :
» 1° L'intuition de cette activité ne peut nous faire connaître
» par elle seule aucune chose réelle, parce que les réalités sont
» autant de limites de cette activité appelée *être*. 2° L'être perçu
» par notre intuition naturelle est *indéterminé*, c'est-à-dire,
» manquant de ses déterminations ; *universel*, en ce sens qu'il
» est apte à recevoir toutes les déterminations qu'il n'a pas ;
» *possible*, ou, si l'on veut, en puissance, en ce sens qu'il ne
» renferme pas un acte limité et absolu, mais seulement un
» principe d'acte. En un mot, cette seule observation (savoir :
» *ce que notre esprit voit naturellement*, *c'est l'activité première*,

1 *N. Sag.*, tom. II, p. 118, et not. 4, m. p.

2 Dans le langage de Rosmini, les mots *limites* et *limiter*, *déterminations* et *déterminer* sont presque synonymes. (*Note du traduct.*)

» *mais privée de ses limites, avec lesquelles seulement elle se réalise* » *et devient une subsistance réelle*), cette observation renferme » toutes les qualités que nous avons attribuées dans le cours de » cet ouvrage à l'être en général [1]. » — « Nous voyons l'être na» turellement : fait primitif; cette vue de l'être est pourtant im» parfaite, et cette imperfection consiste en ce que nous voyons » l'activité appelée être dans son principe, mais non dans ses » limites, qui la rendent complète et absolue. En conséquence, » l'*être* que nous voyons, n'étant perçu ni comme complet, ni » comme absolu, est l'être *très-commun (comunissimo)*, c'est-à» dire, un être qui peut se déterminer en une infinité de choses, » soit essentielles, soit non essentielles à sa nature. Ces déter» minations de l'être, perçues par nous, sont les choses réelles. » Notre sentiment, ou une de ses modifications que nous » éprouvons, est une des limites de l'être saisi par notre intui» tion naturelle. Par le sentiment, nous connaissons donc les » choses, ou, si l'on veut, les déterminations de l'être lui» même..... Quand nous avons vu l'être déterminé en un sen» timent, nous avons perçu (au moyen du sens intime) un être » individuel, et c'est ce que nous avons appelé *perception in*» *dividuelle*. Mais quand nous considérions ce sentiment (dé» termination de l'être) uniquement comme pouvant se renou» veler un nombre indéfini de fois, alors nous avions l'*idée* ou » l'espèce de la chose, et avec elle nous avions une détermi» nation donnée, selon laquelle peut se déterminer l'être..... » L'*essence* de la chose est encore une chose idéale; c'est une » actualisation et une détermination de l'être, mais non encore » complète, puisque l'essence peut être elle-même déterminée » à la fois en un nombre infini d'individus : ceux-ci actualisent » et complètent à la fois l'essence et l'être connu par nous. Le » sentiment seul les rend présents à notre esprit, toutes les fois » qu'on parle d'êtres réels, finis et contingents. La dernière dé» termination de l'être est la *subsistance*, celle-ci est l'actualisa» tion complète de l'être. Ainsi, l'essence et l'être très-commun

1 *N. Sag.*, tom. III, p. 117-118.

» ne sont que la chose en puissance, l'*être initial* des choses.....
» Comme nous avons l'*être initial* naturellement présent à notre
» esprit, dès que nous sentons un sentiment, une action quel-
» conque, nous le reconnaissons comme complément et comme
» détermination de cet être que nous avions conçu naturellement
» en nous; c'est dans ce rapprochement, dans cette confron-
» tation, que consiste la nature de la connaissance [1]. » —
« Tel qu'il est essentiellement présent à notre esprit, l'être
» est incomplet. Nous avons trouvé la cause de cet état incom-
» plet : c'est que l'être manque de ses déterminations, qu'il
» est en conséquence un *être initial*, et en même temps un être
» commun; car, manquant de ses déterminations, il est natu-
» rellement apte à se déterminer et à se compléter en une in-
» finité de manières [2]. » — « Ces mots: avoir l'idée ou l'image de
» l'être, signifient simplement voir l'être comme dans son prin-
» cipe, dans sa pure possibilité. Mais si je pense cet être réalisé,
» alors il est encore l'être d'auparavant, non plus toutefois
» l'être initial seulement, mais l'être connu très-parfaitement...
» Les êtres finis ne sont que l'être idéal réalisé d'une manière
» finie et limitée; Dieu, au contraire, est l'être idéal réalisé de
» la manière la plus complète [3]. » — « En percevant les
» hommes séparément, nous les avons perçus comme êtres,
» nous les avons considérés comme des réalisations partielles
» de l'être idéal, indéfini et universel, et ainsi comme ayant
» une nature commune en vertu de ce commun rapport; nous
» avons, en un mot, perçu cette nature commune non séparée
» de la subsistance de chacun [4]. »

En cherchant le sens précis de tous ces passages, et en les comparant avec les autres parties du système rosminien, j'avoue que je me trouve grandement embarrassé. En effet, que veut dire l'auteur quand il affirme que l'être idéal exclut la subsis-

1 *N. Sag.*, tom III, p. 114-115.

2 *Ibid.*, p. 252.

3 *Il Rinnov. della fil. in Ital. prop. dal Mamiani ed esam.*, Milano, 1836, p. 621.

4 *Ibid.*, p. 526.

tance? Veut-il dire que l'idée de l'être idéal ne subsiste pas, ou seulement que l'être idéal représenté par l'idée est insubsistant? Dans le premier cas, l'idée de l'être idéal serait le néant, c'est-à-dire, l'opposé de l'être, absurdité étrange qui ne peut certainement être tombée dans l'esprit de l'illustre auteur. Il a donc voulu dire que l'idée de l'être idéal subsiste véritablement, mais qu'elle ne représente pas une chose subsistante, en sorte qu'elle exprime seulement l'être possible. Or, je le demande, cette idée, qui représente tout être, ne doit-elle pas surtout se représenter elle-même? Et puisqu'elle subsiste, ne représente-t-elle pas quelque chose de subsistant? Je ne vois pas qu'on puisse sortir de ce dilemme : ou l'idée de l'être n'est rien, ou elle est quelque chose. Si elle n'est rien, il est inutile de philosopher. Si elle est quelque chose, elle est certainement quelque chose de réel; car dans la manière de parler de Rosmini, subsistant est synonyme de réel. Et si elle subsiste, elle doit certainement représenter sa propre subsistance; car une idée qui ne se représenterait pas elle-même serait une contradiction; elle doit représenter quelque chose de subsistant et de réel, car hors du subsistant et du réel, il n'y a que le néant, et le néant ne peut pas plus être représenté qu'il ne peut subsister. — Mais l'être déal est l'être possible, et le possible ne subsiste pas, car s'il subsistait, il serait réel et cesserait d'être possible.—Je réponds que la possibilité même est une souveraine subsistance, une souveraine réalité; elle est possible, en tant qu'elle se rapporte à un terme extrinsèque; mais elle est réelle, en ce sens que cette relation ne pourrait avoir lieu, si elle n'était basée sur un sujet réel et absolu. La possibilité implique un rapport nécessaire de l'être avec le contingent, et elle présuppose la puissance créatrice; elle se fonde sur le concept de création, par lequel s'unissent les deux termes de la formule idéale. Aussi l'être idéal de l'illustre Rosmini doit être souverainement réel, c'est-à-dire, absolu; et la disjonction de ces deux notions est un des vices fondamentaux de son système, et la source principale des contradictions que je crois y remarquer. Enfin ce vice naît lui-même de la méthode psychologique suivie constamment par l'illustre auteur.

Revenons au sens des passages cités. A les prendre à la lettre, il faut de toute nécessité en conclure que Rosmini refuse la subsistance à l'idée même de l'être idéal, et par suite, qu'il regarde cette idée comme un pur néant. En effet, si l'être idéal exclut toute subsistance, s'il est commun à toutes les choses sans être propre à aucune, s'il est l'indétermination parfaite, et que tout ce qui subsiste doive être déterminé d'une manière quelconque, il faut en inférer que l'idée représentative de cet être est elle-même destituée de toute subsistance, de toute réalité, et qu'elle est, objectivement du moins, un pur néant. Sans cela, l'être idéal serait aussi réel, et tout le système de Rosmini s'écroulerait. Je dis au moins objectivement, car pour faire de ce concept un néant subjectif et objectif tout à la fois, il faudrait admettre un nihilisme formel, que le philosophe italien ne professe certainement pas. Sans doute il est impossible d'éviter le nihilisme, même en faisant de cette idée une forme subjective ; nous le montrerons bientôt, et l'auteur lui-même l'a remarqué en d'autres endroits. Mais comme dans ce cas le nihilisme est pallié, on comprend qu'un écrivain ait pu momentanément y tomber, entraîné par les conséquences logiques de sa doctrine. Les passages suivants attestent que Rosmini a subi cette nécessité. En parlant des propriétés de l'être idéal, il établit que cet être *est parfaitement simple* [1]. Et cette simplicité consiste à exclure tout jugement. « *Cette idée est parfaitement simple* ;... c'est une pure intuition » mentale sans aucun jugement..... Et en effet, quand je dis » *existence en général*, que veux-je exprimer par ces mots ? Est-ce » affirmer, est-ce nier quelque chose ? Aucunement. Penser une » chose en général (l'être), n'est pas penser que quelque chose » subsiste. Si je pensais que quelque chose subsiste, je pourrais » me tromper ; il pourrait se faire que cette chose ne subsistât » pas. Il y a ici la possibilité du contraire. Penser une chose en » général, c'est peut-être penser telle ou telle chose ? Pas le » moins du monde. C'est ne penser à quoi que ce soit de déter» miné : c'est penser à la possibilité d'une chose quelconque. Et

1 *N. Sag.*, tom. II, p. 30.

» qu'est-ce que la possibilité? Ce n'est que la propriété de pouvoir être pensé. C'est simplement une entité *sui generis*, qui sert de lumière à l'esprit, une entité qui ne renferme ni contradiction ni répugnance intrinsèques [1]. » Si l'être idéal exclut toute affirmation, tout jugement, toute subsistance, et par suite tout péril d'erreur, il est absolument impossible de concevoir cet être comme une chose distincte de l'âme, il faut qu'il s'identifie avec la pensée qui le contemple. On ne pourrait exprimer en termes plus clairs la subjectivité de l'idée.

Ce point de doctrine se rattache à un autre qui ne mérite pas une attention moins spéciale. D'après l'auteur, l'être idéal est, d'une part, le seul terme de notre connaissance, la seule chose qui soit vraiment cognoscible; les êtres réels, nous pouvons bien les sentir, mais non les connaître. D'autre part, l'être idéal n'étant pas réel, et excluant toute subsistance, il s'ensuit cette singulière conséquence : nous ne connaissons aucune chose subsistante, et notre esprit a le privilége de saisir par l'intellect ce qui n'est pas réellement, tandis que les choses réelles lui sont tout-à-fait inaccessibles. Ecoutez l'illustre auteur : « L'*être* qui reluit à notre esprit ne se présente pas à lui comme substance, c'est-à-dire, comme un être subsistant et parfaitement complet; de là vient qu'il est *très-commun*... Or, toutes les autres choses ne sont cognoscibles que par l'*être*. Donc, dans l'état présent, notre connaissance est essentiellement *universelle*, et notre intellect n'atteint et ne perçoit aucun être subsistant, aucun être individuel. En effet, aucun des êtres individuels n'est cognoscible par lui-même; chacun d'eux a besoin de devenir cognoscible par la relation qu'il a avec l'être très-commun [2]. Je l'ai remarqué, il n'y a que les subsistants individuels d'une espèce, qui puissent être appelés rigoureusement la *matière* des connaissances; la matière de la connaissance embrasse uniquement la *subsistance;* d'autre part, l'espèce seule (*l'idée*) est l'objet de l'intellect; la subsistance n'entre dans l'intellect

1 *N. Sag.*, tom. III, p. 33.
2 *Ibid.*, p. 147. Voir aussi la note de la même page

» de personne, elle n'est pas cognoscible par elle-même. Mais
» si elle est telle, on ne pourra donc la percevoir? — Elle sera
» perçue, mais par un acte essentiellement différent de celui
» qui renferme l'intuition de l'espèce ou idée; par un acte qui
» n'est pas connaissance par lui-même. Cet acte appartient au
» monde des réalités, et non à celui des idées. Le monde des
» réalités est tout entier renfermé dans les *sentiments*, les *actions*
» et les *passions;* mais le monde des idées n'a ni actions ni pas-
» sions; il est tout entier dans les *notions* ou connaissances. La
» perception des choses réelles est donc une *passion* nôtre,
» et elle se produit (dans le sentiment) par l'action de ces réa-
» lités sur nous. Avec cela nous n'avons pas encore l'ombre de
» la connaissance, et nous sommes dans un parfait chaos. Com-
» ment passer à la lumière? La perception des choses réelles,
» des subsistances, a lieu en moi. Or, elle a en moi un rapport
» avec les idées, avec le monde idéal, qui est certainement en
» moi. Quelle est la base de ce rapport? L'unité absolue du
» *moi*. D'une part, le moi a la perception tout-à-fait obscure de
» la *subsistance;* de l'autre, il a l'intuition de l'*idée;* mettons en
» regard dans notre unité la perception qui est chez nous pas-
» sive, avec l'idée dont nous avons l'intuition; et cette opéra-
» tion faite, disons-nous à nous-mêmes : la perception est une
» réalisation de l'idéal dont j'ai l'intuition. De cette façon, la
» perception se trouve éclairée, et la subsistance de l'objet,
» bien que ténèbres en elle-même, devient lumineuse (*illustrata*),
» selon l'expression des scholastiques, et dans cet état elle prend
» le nom de *perception intellectuelle*. Quelle chose est-ce donc
» que cet acte? — Ce n'est pas simplement une intuition d'une
» idée, mais une *affirmation*, un jugement; l'idée reste ce qu'elle
» était d'abord; à parler proprement et exactement, on n'y
» ajoute point un objet intellectuel, mais on fait usage d'un
» autre principe, du principe qui applique la connaissance
» (l'idée), principe actif, appartenant lui-même au monde réel,
» et non à l'idéal; principe qui, pris en général pour désigner
» cette activité répartie ensuite en un ensemble de fonctions,
» est appelé par moi *raison*. La *subsistance* des choses est donc

» exclue de la *connaissance* proprement dite; elle n'appartient » ni peu, ni point, à l'intellect considéré comme percevant les » êtres intelligibles; car le réel est essentiellement exclu de » l'intellect, siége de l'idéal et de l'idéal seul. Mais si la *sub-* » *sistance* des choses n'est pas un être intellectuel, si elle est » exclue de l'intellect, elle est elle seule la subsistance qui a » cette exclusion et rien de plus. Toutes les qualités des choses » accidentelles ou substantielles ont également l'essence intel- » lectuelle, l'idée, et pour cela elles appartiennent toutes à la » connaissance pure et formelle [1]. » Cette alliance entre la matière et la forme est ainsi décrite ailleurs par Rosmini: « La ma- » tière considérée en elle-même (le fait, l'être simplement pris » et le sentir) est une activité différente de la connaissance, et » bien plus encore de la forme de cette connaissance. Voilà » pourquoi j'ai encore dit que la matière de la connaissance, » séparée de la connaissance elle-même, reste inconnue, et ce » n'est point sur elle que peut tomber la question de la certi- » tude, parce que la certitude est seulement un attribut de la » connaissance. Ainsi, ce qui s'identifie avec la forme de la » connaissance, c'est la matière de la connaissance en tant que » connue; et cette connaissance se fait précisément par un acte » au moyen duquel la matière s'identifie avec la forme; car » dans cet acte, l'esprit se borne à considérer cette matière par » rapport à l'être, et à la voir contenue dans l'être, comme une » actualisation et une détermination de celui-ci. De cette façon, » avant que la matière soit connue, elle est telle que nous ne » pouvons en parler; mais dès qu'elle nous est connue, elle a » reçu de l'acte de notre connaissance une relation, une forme, » un attribut qu'elle n'avait pas d'abord, et ce prédicat constitue » son identification avec l'être; car on lui attribue l'être, et l'acte » par lequel on lui fait cette application, est l'acte par lequel » nous la connaissons. C'est pour cela qu'il nous semble, lors- » que nous considérons la *matière* déjà *connue*, voir en elle » quelque chose de très-commun avec tout le reste, tandis

1 *Rinnov. dell. filos. del. Mam. esam.*, p. 499, 500.

» qu'au fond cette qualité très-commune lui est acquise ; elle la » reçoit de notre esprit ; c'est une relation entre elle et lui, une » relation non réelle en elle-même, mais seulement réelle mentalement [1]. »

Ce rapport qu'il faut établir entre deux termes dont l'un est parfaitement inconnu, ou n'est connu qu'en vertu de l'autre et en tant qu'il lui est uni, ce rapport répugne ; mais sans m'y arrêter, je me contente de remarquer, dans les passages cités, cette opinion de l'auteur : le réel des choses est tout-à-fait inaccessible à la connaissance ; la connaissance ne peut rien appréhender, sinon l'idéal, c'est-à-dire, d'après Rosmini, une propriété qui, loin d'être le réel, lui est absolument opposée. Remarquez aussi que la *certitude*, étant seulement *un attribut de la connaissance*, et ne pouvant tomber sur la matière des choses, n'appartient pas au réel, mais seulement à l'idéal, c'est-à-dire à son contraire. Par là les seules choses certaines qu'il y ait au monde, ou du moins les seules dont nous puissions être certains, ne sont pas celles qui subsistent réellement, mais celles qui peuvent subsister.

Le lecteur me pardonnera les citations multipliées, mais elles sont nécessaires pour bien éclaircir la pensée de l'auteur. Il répète en un autre endroit ce qui précède, et il le fait en termes plus énergiques encore : « Si l'homme considère dans le calme » toutes les choses subsistantes à lui connues, il lui sera très- » facile de voir qu'il n'y a en elles rien de ce qu'on appelle *con-* » *naissance*. Et pourtant quelle qu'elle soit, cette connaissance » est, puisqu'on connaît véritablement. La *connaissance* et la » *subsistance* des choses n'ont donc rien de commun ni de sem- » blable entre elles. Il faut donc dire que *la connaissance* est » une certaine forme, une certaine manière d'être, différente » de la *subsistance* et en opposition avec elle, puisqu'elle n'est » pas renfermée dans le concept des choses qui subsistent, et » qu'au contraire elle en est entièrement exclue, comme le son » est exclu du goût. Si donc la *connaissance* est en opposition

[1] *N. Sag.*, tom. III, p. 110.

» avec les choses, on peut en induire sans crainte que cette
» connaissance ne peut résulter ni se composer d'aucune des
» subsistances à nous connues; en conséquence, elle ne peut
» naître ni du monde matériel ni de notre âme; il faut qu'il y ait
» un autre principe *sui generis,* d'où procède la connaissance;
» principe dont l'essence conserve une certaine opposition avec
» tout ce qui existe. Or, ce principe, que nous ne pouvons
» mettre au nombre des substances réelles, ni compter parmi
» leurs accidents, ce principe est précisément l'*être intelligible*,
» la possibilité logique ou possibilité des choses, l'essence,
» l'idée 1. » Maintenant, je le demande, à quoi aboutissent en dernière analyse les doctrines de l'illustre auteur? Quel en est le dernier résultat, non pas dans la pensée de cet écrivain si religieux, mais d'après une logique sévère? N'est-ce pas le nihilisme? Si la certitude n'appartient qu'à la connaissance, si la connaissance ne concerne pas la matière des objets, mais seulement leur forme, si cette forme est une pure possibilité ou *pensabilité*, qui n'a rien d'objectif, de réel, de subsistant, et qui, au contraire, est en complète opposition avec toutes ces qualités, comment l'homme pourra-t-il jamais avoir le droit d'affirmer qu'il subsiste quelque chose distinct de l'acte de sa pensée? Peut-être allez-vous dire : la réalité appartient à la matière, et elle nous est révélée par son union avec la forme? — Telle paraît être en effet l'opinion de l'auteur; mais elle est en contradiction avec les principes de son système. Selon ces principes, la matière n'est pas par elle-même susceptible d'être pensée, elle n'est pas cognoscible; tout ce qu'elle a de valeur pour les esprits créés, elle le tire de son union avec la forme, c'est-à-dire, avec l'être idéal, source de toute certitude et de toute évidence. Donc, si la réalité est un élément susceptible d'être pensé, la dérivation s'en fait de la forme dans la matière, et non pas réciproquement; en d'autres termes, la matière est réelle parce qu'elle est unie à la forme, et ce n'est pas la forme qui est réelle parce qu'elle est unie à la matière. La réalité, c'est

1 *Il Rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 506, 507.

la vérité, et le vrai, c'est ce qui est; la réalité dépend donc de l'idée de l'être, et l'on ne peut l'attribuer aux choses matérielles, qu'autant que celles-ci participent à l'être lui-même. Si donc, par rapport à nous, l'être idéal n'est pas autre chose qu'un pur possible, s'il est destitué de subsistance, s'il ne renferme aucunement la réalité, et qu'au contraire son essence consiste en ce qu'il l'exclut, il ne pourra donner à la matière un élément dont il est privé, et la réalité ne convieudra pas mieux à la matière unie à la forme, qu'à chacune des deux séparément prises. En résumé, ou la réalité procède de l'être idéal, ou non. Dans le premier cas, l'être idéal doit contenir en lui-même la réalité, il doit même être réel, concret, subsistant, et tout le système de l'auteur s'écroule. Dans le second, la réalité ne peut plus se trouver nulle part, puisque dans l'hypothèse de Rosmini toute la cognoscibilité des choses, toute leur vérité, leur évidence, leur certitude, toute leur valeur et leur importance pour nous, provient de l'être idéal hors duquel il n'y a rien qui puisse être pensé. Je ne crois pas qu'on trouve le moyen de sortir de ce dilemme.

La doctrine qui attribue l'intelligibilité *(pensabilità)* et l'être de la matière à son union avec l'idée ou forme, est une doctrine très-ancienne. L'illustre Rosmini l'a empruntée aux Scholastiques, ceux-ci à Aristote, Aristote à Platon, et Platon à la doctrine hiératique des Orientaux. Or, dans cette doctrine il y a du vrai et du faux. Le vrai, c'est qu'en effet la matière, c'est-à-dire, l'existant, reçoit de la forme, c'est-à-dire, de l'Etre, l'intelligibilité et l'existence au moyen de l'acte créateur. Mais les philosophes orientaux et les Grecs qui ont marché sur leurs traces, avaient perdu le dogme de la création, et en y substituant l'émanation ou toute autre production panthéistique, ils avaient altéré dans son essence la formule idéale. De là le faux dont leur théorie est entachée. En effet, si la matière n'est pas créée par la forme, ou bien elle ne subsiste pas réellement, et alors le panthéisme idéalistique est inévitable; ou bien elle subsiste, mais comme une émanation, ou un mode, ou un attribut de la substance unique. Dans cette présupposition, la matière reçoit l'être de la forme, en ce sens qu'elle est une modification de

ce même être; la seule réalité est la forme, et la matière n'est réelle qu'au moyen de son union avec la forme, c'est-à-dire, avec l'Etre, unique substance qui se trouve au monde. On voit ici la confusion du nécessaire avec le contingent, de l'Être avec l'existant, confusion née de la négation de l'acte créateur; toutes les fois qu'on rejette la création, l'existant et l'Etre doivent se confondre ensemble dans le concept abstrait d'être, et la réalité de la matière doit être considérée comme numériquement et spécifiquement identique à la réalité de la forme, et non pas, en conséquence, comme une création, mais comme un écoulement, une communication, une participation à cette forme. Tel est au fond le système des Platoniciens et des Péripatéticiens, et tel est celui de l'illustre Rosmini, qui, sans s'en apercevoir, fait rétrograder la philosophie jusqu'au paganisme, et l'appuie sur le principe du panthéisme, destructeur de la création. Il y a été amené par sa méthode philosophique, c'est-à-dire, par le psychologisme; cette méthode qui prend son point de départ dans le concept abstrait d'être, applicable à l'Etre aussi bien qu'à l'existant, est contrainte à faire de ces deux idées une seule, et par suite à ouvrir la porte au nihilisme ou au panthéisme. Nous avons déjà vu en effet que Rosmini confond l'idée d'être avec celle d'existant [1]. Il prend par conséquent l'idée d'être comme également applicable à Dieu et aux créatures. « L'*être*, dit-il, a deux faces sous lesquelles on peut le considérer : l'une lui est propre, l'autre nous concerne. Sans nous » occuper de la seconde, à considérer l'être uniquement en » lui-même, nous avons trouvé qu'il est seulement initial; d'où il » suit que, d'une part, il est homologue aux êtres réels finis, et » de l'autre, homologue à l'être réel infini, et l'on peut le dire » également (*univoce*, comme parle l'Ecole) de Dieu et des créa» tures; car en nous cachant ses déterminations, il peut s'ac» tualiser et se déterminer, d'une manière différente sans doute, » dans Dieu ou dans les créatures [2]. » Mais si Dieu diffère des

1 *N. Sag.*, tom. II, p. 21, et al. passim.
2 *Ibid.*, tom. III, p. 328, 329.

créatures, seulement en ce que le même être est déterminé de différentes manières, qui ne voit qu'en admettant cela, on devient nihiliste ou panthéiste? On est nihiliste, si l'on affirme que cet être idéal qui constitue tout l'être, exclut toute réalité et toute subsistance, et c'est ce que nous avons vu dans les passages précités de l'illustre auteur; on est panthéiste, si l'on donne à cet être idéal la réalité, même une réalité absolue, comme firent la plupart des anciens philosophes grecs et orientaux, comme a fait Rosmini lui-même dans d'autres passages que nous citerons plus loin. Et il n'y a là rien d'étonnant. Le pieux et sagace écrivain, forcé par sa méthode à choisir entre les deux excès opposés du nihilisme et du panthéisme, les détestant d'ailleurs également, a fort bien pu vaciller entre les deux opinions, glisser souvent de l'une à l'autre, sans s'y arrêter, pour se tenir également éloigné des deux.

Je le répète, le psychologisme est la cause de ces embarras, la source de ces égarements philosophiques. Le philosophe qui suit ce chemin, partant nécessairement d'un fait de conscience, ne peut s'élever au-dessus de l'idée abstraite et réflexe de l'être en général; c'est le plus haut point auquel puisse aboutir le fil de ses déductions. Or, s'il considère cet être abstrait comme subsistant, réel, absolu, et qu'il le déifie, il est panthéiste; s'il le tient pour une abstraction pure, destituée de réalité, il arrivera nécessairement au nihilisme; car, d'autre part, il regarde cet être abstrait comme l'unique principe de la connaissance, et hors de lui, il n'a nul point d'appui sur lequel il puisse baser ses raisonnements. Il n'y a qu'une route à prendre pour éviter ce double écueil, c'est la méthode ontologique. Les ontologues partent de l'Être concret et absolu, ils trouvent l'intelligibilité et la réalité souveraines dès le point de départ; et cette intelligibilité et cette réalité passent dans les autres objets, non pas par quelque communication entachée d'émanatisme ou de panthéisme, mais en vertu de l'acte créateur. Car l'Être absolu se manifeste à nous, comme créant; et ainsi la perception de l'existant nous est donnée avec celle de l'Être, elle naît de celle-ci, de même que l'existant est produit par l'Être créateur. Cette

connaissance primitive et intuitive de l'Etre et de l'existant ne consiste pas dans l'application d'un concept abstrait, mais dans l'appréhension immédiate d'un concret; c'est la perception au sens des Ecossais. L'idée abstraite est une notion secondaire, œuvre de la réflexion s'exerçant sur cette intuition primitive. Ainsi l'on voit que Rosmini suit la marche de tous les psychologistes, qui, avec leurs analyses dénuées de données ontologiques, corrompent la science des principes, falsifient même celle de l'esprit humain, confondent la connaissance secondaire et réfléchie avec la connaissance primaire et intuitive, et s'enlèvent les moyens de résoudre adéquatement la question de l'origine des connaissances, leur problème de prédilection. Nul certainement n'a fait preuve de plus de talent dans cette recherche que notre éminent compatriote; nul n'a tiré un meilleur parti du psychologisme. Que si, néanmoins, il n'a pas frappé au but, s'il n'a pu éviter les ambiguités et les contradictions, c'est la méthode par lui choisie, et elle seule, qu'il faut incriminer.

Si l'être idéal exclut toute réalité et toute subsistance, et s'il n'y a rien de cognoscible hors de lui, la conséquence rigoureuse de cette doctrine est le nihilisme pur. Mais le nihilisme complet est un système trop absurde pour entrer un seul instant dans un esprit sensé. Aussi se cache-t-il d'ordinaire sous les formes de ce réalisme subjectif qui, sans être différent pour le fond, paraît, au premier abord, plausible et fondé. Ce système consiste à regarder le vrai, le réel, l'être, comme quelque chose de mental, de subjectif, de propre à notre esprit; voilà le fond, quelle que soit la forme spéciale qui le représente dans ses détails et dans son ensemble. Tel est ce scepticisme mitigé et relatif qui, depuis Protagoras jusqu'à E. Kant, domina en souverain dans toutes les écoles hétérodoxes, et règne encore parmi les rationalistes de nos jours, quels que soient d'ailleurs leur langage et leurs promesses. En effet, psychologistes, ils demandent à la science du sujet la science de l'objet, ils établissent le nécessaire sur le contingent, et l'absolu sur le relatif; ils sont en conséquence forcés de subjectiver toutes les connaissances, et de considérer la vérité comme l'expression de la propre



pensée, Rosmini ne pouvait éviter cet écueil; en vain dans lui, l'homme religieux essaie d'objectiver son être idéal; comme nous le verrons bientôt, la dialectique talonne le philosophe, elle le pousse vers l'abîme, et il ne peut éviter la chute, qu'en regimbant contre ses propres principes. En effet, si l'être idéal n'est qu'une pure abstraction, dépouillée de réalité et de subsistance, comment pourrait-il subsister hors de l'esprit? Ou bien donc un tel être ne se trouve nulle part, ou bien il est une pure modification de l'esprit humain. Déjà Rosmini paraît incliner vers cette opinion dans le passage où il établit que l'idée de l'être est innée [1]; nous croyons, il est vrai, que, sans préjudice de la nature objective de l'Idée, on peut bien dire qu'elle est innée, en ce sens qu'elle commence à resplendir à l'esprit dès le premier acte de la pensée; mais quand on la réduit à une abstraction, on ne peut la regarder comme innée, sinon en ce sens qu'elle adhère à l'âme comme une de ses modifications. Est-ce là l'opinion de Rosmini, disons plus, est-ce là l'opinion exprimée dans quelques passages de ses écrits, le lecteur en sera juge. En parlant de l'élément commun qui se trouve dans les choses, voici comme il s'exprime : « Lorsque nous considérons la *matière* déjà *connue*,
» il nous semble voir en elle quelque chose de très-commun avec
» tout le reste, tandis qu'au fond, cette qualité très-commune
» est acquise en elle, elle la reçoit de notre esprit, c'est une re-
» lation entre elle et lui, une relation non réelle en elle-même,
» mais seulement réelle mentalement [2]. » Vous direz peut-être que cet élément mental n'est pas l'idée de l'être, mais le concept relatif du *commun*, qui vient d'elle. Mais cette interprétation ne me paraît pas d'accord avec ce que l'auteur ajoute :
« Aristote et d'autres n'avaient pas suffisamment remarqué cette
» vérité, et cela fut cause qu'ils imaginèrent que l'âme pou-
» vait acquérir l'idée de l'être en abstrayant l'élément très-
» commun des choses (matière de la connaissance); mais le
» contraire arrive : c'est l'âme qui place dans les choses cet élé-

1 *N. Sag.*, tom. II, p. 60-66.

2 *N. Sag.*, tom. III, p. 110.

» ment très-commun (matière de la connaissance), et en l'en » abstrayant, elle ne fait que reprendre ce qui lui appartient. » Ainsi, comme je l'ai dit, ce qu'il y a de *commun* dans les » choses n'est qu'un résultat de la relation qu'il y a entre elles » et l'âme intelligente [1]. » Donc l'esprit met dans les objets non-seulement la relation de l'élément commun, mais aussi cet élément commun lui-même, qui ne peut être autre chose que l'être idéal.

Ailleurs, Rosmini dit que l'être idéal n'est pas une modification de l'âme, et toutefois il affirme qu'il ne réside pas hors de l'âme. Ce passage me semble important, et, bien qu'il soit un peu long, je crois devoir le placer tout entier sous les yeux du lecteur : « En tant qu'il est essentiellement présent à notre » esprit, l'être est incomplet..... Or, de cette limitation on » peut tirer la conséquence qui suit : cet être ne montre pas » qu'il subsiste ailleurs que dans l'âme; en d'autres termes, » il se présente comme un objet apparaissant à l'âme, et rien » de plus. Il faut ici mettre en œuvre toute sa pénétration, pour » ne pas confondre deux choses entièrement différentes. Il ne » faut pas confondre *un être mental* avec *une modification de* » *l'âme*, comme si cet être que nous voyons était simplement » nous-mêmes modifiés. Je l'avoue, il est assez difficile de dis- » tinguer entre ces deux choses, et cette distinction est presque » complètement ignorée de nos jours; mais elle n'en est ni » moins vraie ni moins importante. Je répète ce que j'ai déjà » dit tant de fois : le philosophe ne doit pas fuir à la vue des » faits; il doit les admettre, les admettre tous, il doit même les » analyser et en accepter franchement les conséquences; il peut » bien dire : je ne comprends pas; il peut s'en étonner autant » qu'il lui plaît; mais toujours doit-il les admettre et ne pas pré- » sumer qu'une chose n'est ni plus ni moins que ce qu'il s'était » imaginé. Car l'homme ne peut imposer des lois à la nature, » il lui faut les reconnaître telles qu'elles sont, et les étudier » pour s'en instruire; autrement il n'arrivera pas à la véritable

1 *N. Sag.*, tom. III, p. 110, 111.

» science, il admettra aujourd'hui ce qui demain lui échappera, » quand il verra que c'est une bévue et une absurdité 1. » Ces observations sont pleines de sens et de vérité ; elles sont applicables à tous les cas, excepté quand il s'agit d'une contradiction manifeste. Si l'on devait admettre des contradictions parce qu'elles semblent basées sur le fait, il faudrait dire adieu à la logique. Voici donc de quoi il s'agit : une chose qui ne subsiste en aucune manière hors de l'âme, comme l'être idéal de Rosmini, peut-elle ne pas être une simple modification de l'âme? Je soutiens qu'ici l'affirmative répugne expressément. Rosmini pense le contraire, et nous verrons bientôt ses raisons. En attendant, je prie le lecteur d'y faire attention : en rejetant l'application du principe exposé que fait Rosmini au cas présent, je ne répudie nullement le principe lui-même, je ne veux point torturer les faits pour les plier au raisonnement, je ne prétends pas révoquer en doute ces faits réels, sur lesquels les analyses de l'illustre auteur ont jeté tant de lumière. Je suis on ne peut plus ami des faits, et ennemi mortel des radiations téméraires ou arbitraires; mais je ne hais pas moins les hypothèses qui contredisent les faits avérés, et je hais tout autant les chimères. Ce que j'appelle chimères, ce sont les faits apparents nés d'hypothèses gratuites, de l'imagination, des préjugés. Dans le passage qui nous occupe, et dans ceux que je citerai par la suite, Rosmini me parle d'un fait que je trouve évident et impossible à nier, l'objectivité de l'être idéal. Mais à côté de ce fait, il croit en voir un autre, il affirme que l'être idéal, bien qu'objectif, est une pure abstraction, et qu'il ne subsiste pas hors de l'esprit. Je rejette ce fait parce qu'il répugne diamétralement au premier. Mais comme un homme de talent, tel qu'est Rosmini, ne peut admettre un fait faux sans qu'il ait quelque apparence de vérité, je me crois obligé de rechercher en quoi consiste cette apparence, et d'expliquer l'illusion qu'elle fait naître. Selon moi, l'illusion a son siége dans la confusion de l'idée réflexe avec la perception intuitive, confusion produite par la substitution du

1 *N. Sag.*, tom. III, p. 316, 317.

psychologisme à la méthode ontologique. De cette façon, je concilie l'apparence du fait avec le fait lui-même, et je suis le prudent conseil de Rosmini, sans contredire les lois inexorables de la bonne logique. Mais poursuivons.

« Revenant donc à ma proposition, je dis que l'analyse » exacte du premier phénomène de l'âme, l'intuition de l'être, » nous fournit ces deux vérités, savoir : 1° il y a un être » mental (objectif), mais non subsistant en lui-même; 2° cet » être n'est pas toutefois une simple modification de l'âme. — » 1° Il est véritablement un être mental, et de plus cet être ne » subsiste pas en lui-même hors de l'âme. Que veulent dire » ces mots : *un être mental?* Entendons-le bien. Cela veut dire » un être qui a son existence dans l'esprit, de telle sorte que si » nous pouvions supposer qu'il n'existe pas d'esprit où il se » trouve, son existence nous serait incompréhensible; car nous » ne connaissons pas de lui le mode sous lequel il est (si toute- » fois il est) hors de l'âme; mais simplement le mode sous le- » quel il est dans l'âme; nous ne connaissons pas l'acte par » lequel il existe en lui-même, mais seulement l'acte par le- » quel il existe dans notre âme 1. » Mais, je le demande, cet être mental est-il quelque chose de subsistant hors de l'esprit, encore que vous ignoriez le mode de cette subsistance? Si c'est quelque chose de subsistant, connu toutefois d'une manière vague et indéterminée, ce n'est pas simplement un être mental. S'il n'en est pas ainsi, on ne peut le regarder que comme une modification de l'esprit. Cette modification aura, si vous le voulez, une relation objective, en ce sens qu'elle me représente un je ne sais quoi de générique, distinct de mon esprit; mais comme cette représentation ne subsiste pas hors du sujet, elle ne peut ni avoir une valeur objective légitime, ni enfanter une objectivité réelle; elle ne peut que fournir une objectivité apparente, sans valeur en dehors du sujet, comme celle de la philosophie critique. « Maintenant, cette définition une fois bien » comprise, il est évident que l'être initial, l'être très-commun

1 N. Sag, tom. III, p. 317.

» présente à notre esprit une simple possibilité, sans aucune » subsistance; je dirais presque un être en projet, mais nul» lement un être réellement complet et actualisé en lui-même. » Afin donc de connaître que l'être inné est simplement un » principe logique, une règle pour diriger notre esprit, une » idée, une essence mentale, et non un être réel et subsistant, » il suffit de faire un examen, une analyse impartiale de cet » être que nous voyons naturellement; et cette étude nous » montre que c'est précisément parce qu'il est très-commun à » tous les êtres subsistants, que cet être n'est et ne peut être » aucun d'eux, mais seulement la base de tous. Par là sont ré» futés ces Platoniciens anciens et modernes qui ont confondu » l'ordre des idées avec l'ordre des choses réelles, et ont fait » de l'*être idéal* un Dieu, comme ils ont fait des *essences* ou » *idées* des choses autant d'intelligences séparées, parce qu'ils » ne sont point parvenus à connaître la nature de l'être men» tal, qui est purement mental, sans être toutefois une modifi» cation du sujet limité et fini qui en a la vision [1]. » Remarquez comment l'illustre auteur rejette d'une part l'ontologisme, et le confond d'autre part avec un système diamétralement contraire à l'ontologisme, avec le psychologisme des émanatistes, qui déifia les idées au lieu d'adorer l'Idée.

« 2° Je dis donc en second lieu qu'il n'est pas une simple mo» dification de l'âme, ou du sujet qui en a l'intuition. En effet, » cette vérité se manifeste, quand on étudie attentivement » l'*être* en général. Dans la pensée de l'être, nous voyons que » l'être pensé par nous est un *objet* de l'esprit; je dis plus, » qu'il est l'*objectivité* de toutes les pensées de l'esprit, comme » je l'ai tant de fois répété. Il est donc essentiellement distinct » du sujet et de tout ce qui peut appartenir au sujet; il est la » lumière du sujet, il est supérieur au sujet; le sujet est passif » à son égard, l'être est essentiellement actif d'une manière qui » lui est propre; le sujet percevant est nécessité à voir, à don» ner son assentiment à l'être, beaucoup plus que l'œil ouvert

1 *N. Sag.*, tom. III, p. 317, 318.

» ne l'est à sentir les rayons pénétrants du soleil qui frappent
» directement sa rétine; l'être est immuable, il est ce qu'il est;
» le sujet est muable; l'être impose la loi, il modifie le sujet qui
» le perçoit, puisque dans l'intuition de l'être il entre une mo-
» dification, un acte du sujet; mais dans cette action de l'être
» soufferte par le sujet, l'actif et le passif sont toujours distincts,
» parce qu'ils sont en opposition entre eux, et la *passivité* du
» sujet est infiniment différente de l'être, son terme, auquel il
» s'unit en en recevant l'action. Toutes ces observations suffisent
» pour abattre l'erreur contraire à celle des Platoniciens sus-
» dits, et de tous ceux qui, ne trouvant pas dans l'idée de
» l'être un être réel et subsistant hors de l'âme, lui refusent
» encore une véritable objectivité, et finissent par dire qu'il est
» purement subjectif, qu'il est une simple modification du su-
» jet. L'examen attentif de cet être qui resplendit naturelle-
» ment à nos âmes conduit donc à établir la proposition sui-
» vante : *Cet être est un objet essentiellement différent du sujet qui*
» *le perçoit, et toutefois il n'est pas pensé par nous comme doué*
» *d'une autre existence que celle par laquelle il resplendit à notre*
» *âme ; en sorte que, ôté tout esprit, on ne conçoit plus que cet être*
» *subsiste en aucune manière, et c'est en ce sens qu'on dit qu'il*
» *est un être mental* [1]. » Si je l'ai bien saisi, ce passage renferme deux graves équivoques. La première, c'est que l'illustre auteur fait de l'être idéal un être objectif, parce qu'il est la représentation d'un objet vague et indéterminé. Mais l'être idéal ne peut être dit objectif parce qu'il représente un objet, s'il n'est pas un objet en lui-même, ce qui revient à dire, s'il n'est pas subsistant hors de notre âme. Disons en d'autres termes que, pour être réelle, l'objectivité doit tomber non pas seulement sur la chose représentée, mais encore sur celle qui la représente, et qui dépend totalement d'elle. Or, quelle est la chose qui représente, d'après l'hypothèse de Rosmini ? C'est l'esprit humain, puisque la chose qui représente doit subsister, et que l'être idéal ne subsiste pas hors de cet esprit. Quelle est la

1 *N. Sag.*, tom. III, p. 318, 319.

chose représentée? C'est un objet vague et indéfini, c'est-à-dire, l'être possible. A la bonne heure. Mais la valeur de cet objet dépend absolument du principe qui le représente. Or, comme ce principe est la pensée elle-même, l'objectivité de la chose représentée ne peut être que subjective, comme les notions transcendantales, et même comme le *noumène* de l'école critique. C'et donc une objectivité apparente, et non réelle. En outre, cet objet vague et indéterminé qui constitue la représentation n'est autre que l'être possible; l'être possible est l'être pensable; et l'être pensable, comme tel, n'a aucune réalité hors de la pensée; donc l'objectivité de la chose représentée n'est pas plus réelle que celle de la chose qui représente, et elles se résolvent toutes deux en une subjectivité pure et absolue. Mais, va nous dire l'illustre auteur, en donnant à l'être l'épithète de mental, je ne fais point allusion au seul esprit de l'individu, au seul esprit créé: je veux aussi parler de l'esprit créateur, et, en conséquence, je place l'être idéal dans l'esprit divin lui-même, présent à l'esprit humain. — Si telle était sa pensée, nous pourrions facilement nous trouver d'accord. Dans le fait, cette explication paraît être indiquée dans les passages cités plus haut, où il est dit que, *ôté tout esprit*, l'être idéal ne subsiste plus. Mais c'est là la seconde équivoque que j'ai remarquée; la proposition de l'auteur ainsi entendue répugne absolument à ses autres assertions. Car si l'être idéal subsiste dans l'esprit divin, il s'ensuit qu'il subsiste hors de notre esprit, et qu'en le percevant, nous percevons un objet subsistant et réel, nous percevons le contenu dans le contenant, c'est-à-dire, notre idée dans l'Idée divine; mais, comme nous le verrons, ce fait est formellement nié par notre philosophe.

Voici en quels termes il conclut son argumentation :

« Les auteurs systématiques raisonnent d'abord ainsi : *Si cet* » *être ne subsiste pas en lui-même (hors de l'esprit), il ne peut* » *être qu'une modification du sujet. Il n'y a point de milieu.* Cette » façon de raisonner, d'imposer des lois à la nature, de la cir- » conscrire dans les étroites limites de notre propre vue, est

» une voie trop peu sûre. Ne peut il y avoir un milieu? Je ne » l'examine point ici; je me mets peu en peine de savoir s'il » *peut* en exister. Il me suffit d'avoir fait ressortir ce fait, que » l'être, vu par l'esprit humain, n'est ni *réel et subsistant* (en » tant qu'il est vu par nous), ni une modification de l'esprit. Si » je trouve que, par le fait, ni l'un ni l'autre de ces deux ex» trêmes n'a lieu, j'en conclus, sans chercher plus loin, qu'il y » aura un moyen terme. Et le fait doit contenter tout homme » sage et intelligent : *Ab esse ad posse datur consecutio*. Il de» meure néanmoins vrai que la connaissance de la nature de » l'*être*, resplendissant à nos âmes, nous conduit à dire en toute » sûreté qu'il ne contient en lui-même, et qu'il ne nous montre » aucun être réel subsistant hors de l'esprit[1]. »

J'en demande pardon à l'illustre philosophe; mais quand on accuse un auteur de se contredire, il est obligé, ce me semble, de montrer que la contradiction n'existe pas, ou, pour le moins, que son évidence le cède de beaucoup à celle des faits dont elle résulte. Il est bien certain qu'entre les faits réels il ne peut y avoir contradiction réelle, et que, toutes les fois qu'il s'en présente, elle n'est qu'apparente. Mais, pour avoir le droit de tirer cette dernière conclusion, il faut d'abord s'assurer que les faits sont réels, puisque, si l'un des deux manque, il n'y a plus aucune raison de regarder la répugnance comme vaine et illusoire. D'autre part, il est hors de doute que les contradictions apparentes ne peuvent jamais être évidentes; aussi, quand on en rencontre d'évidentes, on peut être sûr que l'un des deux termes est faux. Or, qu'il ne puisse y avoir de milieu dans le cas cité par l'auteur, celà me paraît on ne peut plus évident. Car, entre la subsistance et la non-subsistance il ne peut y avoir de milieu, et ce qui ne subsiste ni en soi ni en autrui n'est rien. De plus, entre subsister au dedans ou au dehors de l'esprit humain, il n'y a certainement aucun milieu. Si donc l'être idéal ne subsiste pas hors de l'esprit, comme l'a tant de fois répété l'auteur, il doit subsister dans l'esprit; et s'il subsiste dans l'esprit, autant vaut dire

1 *N. Sag.*, tom. III, p. 319.

que sa subsistance est celle de l'esprit lui-même ; il ne peut être qu'une forme, ou une modification, ou une qualité, ou une propriété, ou autre chose, quel que soit le nom que vous lui donniez ; car l'esprit subsiste comme substance, et ce qui subsiste en vertu d'une substance est une propriété, ou une qualité, ou une forme, ou une modification, ou bien encore un effet de cette substance. L'illustre auteur voudra-t-il récuser ce raisonnement par exclusion ? Mais il ne peut rejeter une manière d'argumenter approuvée de tous les logiciens et employée plusieurs fois par lui-même [1]. Dira-t-il que je l'emploie mal moi-même ? Mais alors je lui saurai gré de corriger l'erreur dans laquelle je suis involontairement tombé, et de montrer le vice de mon argumentation.

CHAPITRE SECOND.

L'être idéal de Rosmini est objectif et absolu, bien qu'il se distingue de Dieu.

Nous avons vu dans les passages cités, et notamment dans le dernier, l'illustre auteur refuser à l'être idéal toute subsistance réelle hors de l'esprit, et affirmer en même temps qu'il est objectif en un certain sens, et qu'il n'est pas une modification de l'esprit. Nous l'avons aussi remarqué, cette objectivité, basée sur la simple subsistance du sujet, ne peut être qu'apparente, et Rosmini a été le jouet de la même équivoque sur laquelle se fonde l'erreur principale du Kantisme. Kant aussi a prétendu éviter le scepticisme, en admettant un *noumène* objectif; mais en vain, car ce *noumène* ne pouvant se reconnaître qu'au moyen d'un concept, et tout concept étant subjectif dans son système, le *noumène* ne peut avoir plus de valeur. Or, on peut retourner contre Rosmini le même argument. En refusant à son être idéal toute subsistance hors de l'esprit, il lui donne une objectivité apparente seulement, puisqu'elle est tout entière basée sur le sujet. Toutefois, le philosophe italien a un esprit

1 Voir *N. Sag.*, tom. II, p. 60, 61. *Il rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 413.

trop pénétrant, une âme trop religieuse, pour ne pas remarquer le danger de cette doctrine, et pour ne pas y renoncer quand elle lui apparaît dans sa nudité. De là une nouvelle série de contradictions, un nouveau genre de périls que j'exposerai dans ce chapitre. Dans celui qui précède, nous avons vu la non-subsistance de l'être idéal conduire en rigueur de logique au nihilisme; nous montrerons dans celui-ci que l'objectivité de cet être, entendue au sens rosminien, conduit au panthéisme. Nous montrerons que l'illustre auteur n'a pu éviter cet excès aussi bien que le premier, qu'en accumulant des sophismes et des contradictions qui honorent autant son cœur qu'ils nuisent au crédit de ses systèmes.

Rosmini établit d'abord l'objectivité de l'être idéal [1], et rejette expressément la doctrine contraire d'Emmanuel Kant, qu'il accuse d'ouvrir la porte au scepticisme [2]. Mais il importe ici d'examiner si, en attribuant l'objectivité à l'être, il parle toujours de cette objectivité insubsistante et trompeuse dont nous avons parlé tout-à-l'heure, et qui est certainement incapable de renverser les prétentions et les objections des sceptiques; ou bien, s'il n'a pas quelquefois en vue une objectivité véritable. Celle-ci ne se trouve pas, ne peut pas se trouver ailleurs que dans une subsistance indépendante du sujet, puisque l'être objectif et la subsistance objective sont tout un. L'examen que nous nous proposons se réduit donc à cette question : l'illustre auteur, entraîné par le désir et le besoin d'éviter le scepticisme, n'oublie-t-il pas quelquefois ce qu'il a dit précédemment, et ne se résout-il pas à donner à son être idéal une véritable objectivité, en le faisant subsister réellement hors de l'esprit? Le lecteur pourra se convaincre qu'il en est ainsi, en prêtant quelque attention aux passages suivants.

« Outre ce mode d'être qu'ont les choses subsistantes et que » nous appelons *réel*, il y en a un autre tout-à-fait différent, » que nous appelons *idéal*. Oui, l'*être idéal* est une certaine en-

1 *N. Sag.*, tom. II, p 24, 25; tom. III, p. 36-52.
2 *Ibid.*, tom. I, p. 285, 363; tom. II, p. 57, 58.

» tité d'une nature toute particulière ; il ne peut se confondre, » ni avec notre esprit, ni avec les corps, ni avec aucune autre » chose appartenant à l'*être réel*. Aussi serait-ce une très-grave » erreur de croire que l'*être idéal*, ou l'*idée*, ne fût rien, parce » qu'elle n'entre pas dans la catégorie de nos sentiments. Au » contraire, l'*être idéal*, l'*idée*, est une entité très-vraie et très- » noble, et nous avons vu de quels sublimes caractères elle est » marquée. Il est vrai qu'on ne peut la définir, mais on peut » l'analyser, ou dire d'elle ce que nous en expérimentons, sa- » voir, qu'elle est la *lumière* de l'esprit[1]. »

On exclut ici la réalité et la subsistance de l'être idéal ; non pas, à ce qu'il me paraît, toute réalité et toute subsistance, mais seulement celles qui naissent de *nos sentiments*. A prendre la chose sous ce point de vue, il faudrait dire que l'être idéal a une subsistance, une réalité à lui propre, différente de celle des autres choses, des choses créées, qui se manifestent à nous comme actuelles et subsistantes, en tant qu'elles produisent en nous, comme termes de leur activité, des sensations et des sentiments. Ces autres paroles de l'auteur me semblent favoriser cette interprétation : « Quand nous voyons l'être idéalement, » nous ne voyons pas la subsistance de l'être (excepté celle » qui est propre à l'être idéal) : l'être idéal n'est donc pour nous » qu'un être à l'état de projet ; et quand nous éprouvons des » sentiments, alors nous nous apercevons de quelques modes, » limités pourtant, dans lesquels se réalise cet être en projet ; » mais jamais nous n'en voyons la réalisation entière et ab- » solue, jamais nous ne voyons pleinement exécuté le dessin » que nous contemplons dans l'être idéal[2]. » Donc l'être idéal a une subsistance propre à lui, donc la subsistance qu'il exclut est simplement celle des modes limités que nous révèle le sentiment, et dans lesquels elle se réalise ; donc nous en connaissons la subsistance en quelque manière, bien imparfaitement, il est vrai, et plutôt comme un dessin, une ébauche,

1 *N. Sag.*, tom. II, p. 135.

2 *Il Rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 620.

un premier tracé. Certes il y a déjà loin de cette subsistance imparfaite à l'insubsistance complète des passages du précédent chapitre. « L'être, dit-il ailleurs, l'être qui brille à l'esprit, ne se » présente pas comme substance, c'est-à-dire, comme un être » subsistant et parfaitement complet [1]. »

Or, s'il n'est pas *parfaitement complet*, c'est-à-dire, déterminé, il l'est sans doute jusqu'à un certain point, et ainsi il est jusqu'à un certain point subsistant. En effet, ne l'oublions pas, selon la doctrine de l'auteur, la persuasion de la subsistance des choses créées est le résultat d'un jugement, par lequel la raison de l'homme unit l'idée de l'être abstrait resplendissant à l'intellect, dont elle est la forme, avec une sensation ou un sentiment, qui est la matière de la connaissance. De plus, la sensation et le sentiment sont le terme d'une activité extrinsèque, agissant sur notre âme; et celle-ci perçoit la subsistance des choses, en tant que leur action se détermine en elle [2]. De là vient que l'être idéal doit être jugé insubsistant, tant qu'il n'est pas déterminé; et il doit être cru indéterminé, tant qu'il n'exerce pas une action sur l'esprit, comme font les substances créées et les choses extérieures. Mais si, au contraire, l'être idéal agissait sur nous en quelque manière, il nous révèlerait ses déterminations, et se montrerait à nous doué d'une subsistance propre. « Si l'*être* resplendissant à nos âmes était complet » avec ses déterminations essentielles, il serait alors un indi- » vidu, perçu dans son essence par notre entendement, parce » que l'être est cognoscible de sa nature, il y a plus, parce » qu'il constitue la connaissance [3]. En effet, la chose..... qui » seule est cognoscible dans sa subsistance et son individualité, » pour ainsi dire, c'est l'*être* seul, car, par rapport à lui-même, » il est particulier et individuel [4]. » Le concept de la subsistance d'une chose dépend au fond de sa détermination, et celle-ci

1 *N. Sag.*, tom. III, p. 147.
2 Voir entre autres passages, le *N. Sag.*, tom. II, p. 109 et suiv.
3 *N. Sag.*, tom. III, p, 147.
4 *Ibid.*, p. 148, not.

de son action sur l'esprit; en sorte que la subsistance d'un objet doit en dernière analyse correspondre à son activité. Or, l'être idéal est-il tout-à-fait sans action à l'égard de notre faculté de connaître? « L'*être* en général, pensé dans son essence par » l'esprit, est de telle nature... que d'une part il ne montre » aucune subsistance hors de l'esprit, et qu'en conséquence il » peut être appelé un *être mental* ou logique; mais, d'autre » part, il répugne qu'il soit une simple modification de notre » esprit; il y a plus, il déploie une activité à l'égard de laquelle » notre esprit est passif et soumis; nous avons en nous la » conscience de ne rien pouvoir contre l'être, de ne pouvoir le » changer en aucune façon; en outre, il est, lui, absolument » immuable; il est l'acte de toutes les choses, la source de » toutes les connaissances; en somme, il n'a rien de contingent » comme nous; c'est une lumière perçue naturellement par » nous, mais qui nous domine, nous terrasse et nous ennoblit » en nous soumettant entièrement à elle. Et encore, nous » pouvons penser que nous ne sommes pas; mais il serait im» possible de penser que l'être en général, c'est-à-dire, la pos» sibilité, la vérité ne fût pas. Avant moi le vrai était vrai, le » faux était faux, jamais un temps ne viendra où il n'en sera » plus ainsi. Est-ce là le néant? Non, sans doute, car le néant » ne m'oblige pas, ne me nécessite pas à affirmer le néant; » mais la nature de la vérité qui brille en moi me force à dire: » *Cela est;* et quand je ne voudrais pas le dire, je n'en saurais » pas moins que la chose est, même en dépit de moi. Donc la » vérité, l'être, la possibilité se présentent à moi comme une na» ture éternelle, nécessaire et telle, que nulle puissance ne peut » lutter contre elle, parce qu'on ne peut concevoir de puis» sance qui soit capable de détruire la vérité. Toutefois, je ne » vois pas comment cette vérité subsiste en elle-même, je n'en » aperçois autre chose qu'une force irrésistible, une énergie » qui se manifeste au dedans de moi, subjuguant et dominant » avec douceur mon esprit et tous les esprits, comme un fait, » sans qu'il soit possible de la combattre [1]. » Mais si l'être idéal

1 *N. Sag.*, tom. III, p. 326, 327.

se manifeste à l'esprit comme un agent doué d'*énergie* et d'une force *irrésistible*, *subjuguant tous les esprits créés*; comme *une nature éternelle*, *nécessaire*, *et telle que nulle puissance ne peut lutter contre elle*; comme *une lumière qui nous domine*, *nous terrasse et nous ennoblit en nous soumettant entièrement à elle-même* ; si notre esprit est *entièrement passif et soumis* à l'égard de cette activité, comment peut-on lui refuser la subsistance, et non plus seulement une subsistance réelle et objective, mais une subsistance absolue? Donc, ou l'auteur se contredit lui-même, ou bien, quand il refuse à l'être idéal la réalité et la subsistance, il entend une réalité et une subsistance parfaitement connues. Pour moi, bien loin de répugner à cette dernière opinion, j'y donne un plein assentiment. Ramenons à ce sens plus vrai les paroles suivantes de l'auteur : « *L'être pensé dans son* » *actualisation complète est Dieu*. Cette formule est vraie; seu- » lement elle est inintelligible à l'homme, en ce sens qu'il ne » peut penser l'être lui-même dans son actualisation parfaite » et complète [1]. » Donc il le pense en une actualisation imparfaite et incomplète, et il a une certaine notion de sa subsistance.

Voici comme parle Rosmini, à propos de la différence établie entre son système et celui de Kant : « L'unique forme que je » donne à l'âme n'a rien de commun avec les formes de » Kant..... La forme que je donne est vraiment cette entité » qui, considérée en elle-même, est distinguée de l'âme, infini- » ment supérieure à l'âme, qui informe l'âme non pas comme » la *vie* informe le corps, mais bien plutôt comme la *lumière* » informe l'œil. Dans mon système, la différence entre l'*âme* et » l'*être* qui l'informe résulte de la première intuition naturelle » de l'être, et l'âme arrive à cette dualité dès le premier mo- » ment de son existence. Il y a entre l'*être* et l'*âme* un lien, » lequel n'est autre que l'intuition permanente, nécessaire ; tou- » tefois, cette intuition ne confond pas la nature de l'âme qui » en jouit. En tant que l'être est considéré comme terme de

1 *N. Sag.*, p. 157, 158.

» l'intuition de l'âme, il est dit objet; en tant qu'il fait con» naître à l'âme toutes les choses à l'activité desquelles elle est » soumise, il est appelé *lumière*, *idée*, ou première espèce ; » enfin, envisagé au point de vue de l'évidence sur laquelle il » établit l'esprit en repos, et prouve irréfragablement toutes » nos connaissances, il prend le nom de *vérité*. Aussi, tandis » que les Kantistes, avouant l'impuissance de leur théorie à » prouver le monde extérieur, en laissent l'existence dans le » doute, moi, au contraire, je la maintiens, et je la prouve par » une démonstration évidente [1]. » Ici on n'interdit plus en aucune manière la subsistance à l'être idéal; je dirai mieux, il paraîtrait qu'on l'affirme, car, sans cela, comment asseoir sur lui la preuve de la subsistance des corps? D'un autre côté, l'auteur prétend que cette subsistance n'est pas une connaissance, mais l'effet de ce singulier jugement que nous avons examiné; en conséquence, on ne peut rien conclure là-dessus de ses paroles. Plus décisive serait cette phrase : *L'intuition ne confond jamais la nature de l'âme qui en jouit* (intuente); mais nous ne sommes pas sûrs d'en saisir le sens. Que peut signifier en italien cette manière de parler? Voici l'unique interprétation que je puisse en donner : bien qu'il y ait un lien intime entre l'être et l'âme, c'est-à-dire, entre l'objet et le sujet, en vertu de l'intuition, toutefois, le lien ou l'intuition ne confond jamais, ne mêle pas, n'identifie pas l'un avec l'autre, c'est-à-dire, l'esprit connaissant avec l'être connu. Mais alors n'est-il pas clair que l'être et l'âme doivent avoir deux subsistances tout-à-fait distinctes, et qu'en conséquence, l'être idéal se présente comme subsistant d'une manière objective.

Les propriétés attribuées par l'illustre auteur à l'être idéal sont aussi inséparables de la réalité et de la subsistance objective et absolue. L'être est infini [2], nécessaire [3], immuable [4],

1 *Il Rinnov. della fil.*, p. 690.
2 *N. Sag.*, tom. II, p. 31 ; tom. III, p. 156, 157.
3 *Ibid.*, tom. II, p. 31, 32, 33, 34 ; tom. III, p. 327.
4 *Ibid.*, tom. II, p. 34 ; tom. III, p, 36, 37.

éternel[1], et doué de toutes les propriétés divines. La vérité, qui est *parfaitement une, universelle ou incirconscrite, immatérielle, infinie, nécessaire, immuable*, c'est l'être[2]. Le vrai est un principe, une entité, dont la nature humaine peut bien participer et jouir, comme nos yeux participent à la lumière et en jouissent; mais c'est tout ensemble une chose infiniment plus sublime que la nature humaine, immuable, éternelle, nécessaire, douée enfin de qualités entièrement opposées à celles de l'homme, être muable, contingent, limité de toutes parts. C'est à la dignité et à la sublimité de la vérité seule à laquelle il s'unit, qu'il emprunte tous les titres de sa grandeur[3]. On devrait conclure de ces passages que l'être idéal non-seulement subsiste hors de nous, mais qu'il est Dieu lui-même, ou du moins que l'idée de Dieu présente à notre esprit est elle-même l'idée divine résidant dans l'intelligence divine. Telle parait être, d'ailleurs, l'opinion de l'auteur en beaucoup d'endroits. Voici comme il s'exprime en parlant de la doctrine des Pères et des docteurs de l'Eglise sur ce sujet : « C'est la contemplation des idées dans leur propre » esprit, qui leur a révélé cette stabilité immuable et cette né» cessité dont elles sont revêtues, et qui les a amenés à les re» connaître pour des choses infiniment supérieures à la nature » humaine, appartenant à Dieu seul, subsistant en Dieu seul. » Les idées de l'homme devaient donc être (quant au fond) » identiques aux idées de l'esprit divin. De là ils ont déduit » cette conséquence inévitable, que les idées de l'homme sont » une mystérieuse communication des idées divines, en d'au» tres termes, que l'homme voit les idées en Dieu; que Dieu, » l'intelligibilité divine, le Verbe divin, est, selon l'expression » de l'Ecriture, ce *qui illumine tout homme venant en ce » monde*[4]. » Il rapporte ensuite plusieurs passages d'écrivains catholiques, et il s'arrête en particulier sur cette opinion de

1 *N. Sag.*, tom. II, p. 34.
2 *Ibid.*, tom. III, p. 58 - 64, 72 - 75.
3 *Il Rinnov.*, p 413.
4 *Ibid.*, p. 492, 493.

saint Thomas et de saint Augustin, qu'il approuve : « Les idées... » sont éternelles, immuables, nécessaires, résidant en Dieu, » unifiées dans l'essence divine ; et l'homme ne les peut voir » ailleurs que là où elles sont, en Dieu, par conséquent[1]. » Ne semble-t-il pas au premier aspect que c'est la pure doctrine de Malebranche ? — Rosmini soulève ensuite la question de savoir si la lumière idéale doit être dite incréée ou créée, et il concilie les opinions des divers écrivains, en les ramenant à l'opinion de saint Augustin et de saint Bonaventure, et en prouvant que la lumière de l'esprit est en réalité incréée, mais qu'elle peut être dite créée, en ce sens qu'elle est limitée par l'intelligence qui la reçoit. « Il est hors de doute que la lumière communiquée par » Dieu à l'intelligence humaine, n'est pas la lumière divine tout » entière; ou, pour mieux dire, la divine essence n'est pas en» tièrement communiquée à l'homme, elle ne peut jamais l'être » à une créature, par la raison qu'elle est infinie. C'est donc » avec une certaine limitation fixée par la volonté de Dieu, que » l'homme entre en participation de l'idée divine, ou, pour » parler plus exactement, du Verbe divin. Cette limitation n'est » point controversée ; et ici saint Augustin s'accorde parfaite» ment avec saint Thomas. Qui donc empêcherait de dire cette » lumière *créée*, en ce sens qu'elle est soumise à un mode, à » une loi, à des limites qui ne sont point dans l'essence divine ? » Considérée dans son entité propre, elle peut donc être dite » incréée ; mais elle est créée, au point de vue du mode, de » la forme particulière sous laquelle elle reluit dans l'homme, » et dans les intelligences créées, quelles qu'elles puissent » être[2]. » Un peu plus loin, il conclut par ces paroles : « Jus» qu'ici j'ai laissé parler l'école théologique ; et l'unanimité de » ses docteurs me fait dire sans hésiter que les doctrines ex» posées appartiennent à l'essence du catholicisme[3]. » Il répète ailleurs à peu près la même chose : « Cette idée unique et sur-

1 *Il Rinnov. della fil.*, p. 496.
2 *Ibid.*, p. 497.
3 *Ibid.*, p. 498.

» éminente, véritable et pure lumière, c'est *l'être cognoscible* » *lui-même*. Et c'est précisément *l'être* qui constitue l'essence » divine, selon l'Ecriture et les théologiens. Or, l'être ayant cette » propriété d'être *cognoscible* par lui-même, *lumière* en soi, » selon l'Ecriture sainte, on voit que toute la cognoscibilité des » choses est dans l'essence divine. Enfin, comme on distingue » réellement dans l'être deux formes ou modes primordiaux, » que j'appelle la *réalité* et l'*idéalité*, l'être réel et l'être idéal, » rien n'empêche d'appeler *Verbe de Dieu* 1 l'être idéal, la » cognoscibilité essentielle, en tant qu'elle est unie et iden- » tique dans son essence à la réalité absolue. Puisque les idées » universelles existent, et qu'il n'y a que Dieu d'universel, ces » idées doivent appartenir en quelque manière à l'être su- » prême; elles doivent, au moins dans leur substance, appar- » tenir à la nature divine 2. Ce ne sont pas... les sens, dit le » docteur angélique, c'est Dieu qui nous fournit la perception » et la participation de la *vérité ;* car nous la voyons véritable- » ment éternelle, et elle n'est éternelle qu'en Dieu; en consé- » quence, on doit dire que c'est en Dieu que nous la voyons, » et que de Dieu nous vient cette lumière selon laquelle nous » prononçons sur les fantômes et sur tout le reste, comme » selon une règle suprême et infaillible 3. » Enfin Rosmini explique longuement l'unité numérique de l'être idéal pour toutes les intelligences 4, opinion parfaitement en accord avec celle de Malebranche, et qui présuppose nécessairement l'identité de cet être avec la nature divine.

A ne tenir compte que de ces passages, nous pourrions compter Rosmini parmi les disciples de Malebranche et des autres philosophes illustres, partisans de l'intuition immédiate de l'être idéal. Seulement, on trouve ici une certaine hésitation, des demi-mots ambigus et vagues qui montrent que l'illustre auteur n'est

1 *Il Rinnov. della fil. del Mam. esam.*, p. 502.
2 *Ibid.*, p. 535.
3 *Ibid.*, p. 673.
4 *Ibid.*, p. 507-521.

pas bien certain de la doctrine qu'il expose. En effet, quand il lui arrive de dire que les idées humaines sont identiques aux idées divines, il adoucit son expression en apposant cette clause : *quant au fond* [1]. Ailleurs cette restriction ne lui suffit plus, et il ajoute d'autres correctifs; les idées, dit-il, « doivent ap-» partenir en quelque manière à l'être suprême; elles doivent, » au moins dans leur substance, appartenir à la nature di-» vine [2]. » Les belles restrictions et les beaux palliatifs! Les idées ne sont pas la nature de Dieu, mais simplement *quelque chose qui lui appartient;* elles ne la sont pas tout-à-fait, mais *dans leur substance;* elles ne la sont pas sous tous les rapports, mais seulement *en quelque manière.* Dans l'autre passage cité, on accorde que *rien n'empêche d'appeler Verbe de Dieu l'être idéal, la cognoscibilité essentielle, en tant qu'elle se trouve unie et identique essentiellement à la réalité absolue.* Que signifient ces façons de parler? *Rien n'empêche;* ne dirait-on pas qu'il s'agit d'une probabilité juridique, plutôt que d'une vérité métaphysique? *D'appeler l'être Verbe.* Il s'agit donc d'une simple dénomination, d'une métaphore, et non pas d'une réalité? *La cognoscibilité essentielle.* Que veut dire cette épithète *essentielle?* Tout cognoscible n'est-il pas essentiel en tant que cognoscible? *La cognoscibilité essentielle est unie et identique par son essence à la réalité absolue.* Est-ce que la cognoscibilité essentielle ou non essentielle peut être séparée de la réalité absolue? Ou bien pourrait-elle lui être unie accidentellement? Ou bien encore, une chose peut-elle être identique à une autre autrement que par son essence? Comment donc Rosmini, si précis ordinairement, s'enveloppe-t-il ici dans de pareilles locutions, qui ôtent toute précision à ses paroles? Pourquoi employer ici ces expressions mitigées, ces équivoques, qui rendent la pensée nuageuse, et qu'il blâme dans ses adversaires, quand il les y rencontre [3]? Mais il y a plus. Dans d'autres passages, le lan-

1 *Il Rinnov. della fil.*, p. 492.
2 *Ibid.*, p. 535.
3 *Ibid.*, p. 77, not. 3; p. 210, 211, 433, not. 4 et al. pass.

gage de l'illustre auteur devient bien autrement incertain et irrésolu, il manque plus que jamais de cette exactitude qui lui est familière dans les autres parties. « A parler exactement, on » ne peut dire que nous voyons Dieu (l'essence divine) dans la » vie présente ; car Dieu n'est pas seulement l'être idéal, il est, » en dépit de toute distinction, réel-idéal. Ce que nous voyons » appartient pourtant à Dieu, et, en se complétant, acquerra la » forme de Dieu. Mais Dieu ne se montre à nous ici-bas qu'en » tant qu'il est purement intelligible (vérité), et encore, il ne se » montre qu'à un degré limité. Cette limitation de l'être vu par » nous est tout-à-fait subjective ; en d'autres termes, elle ne » vient que de nous, et nullement de l'être lui-même, c'est-à- » dire de Dieu [1]. » Que les limites de notre intuition soient subjectives, que, comparées à l'immensité de l'objet contemplé, elles soient grandes, infinies même, cela ne fait pas l'ombre du doute. Mais, je le demande, quelles que soient ces limites, l'être pur vu par nous est-il Dieu, ou non? De plus, comment peut-on dire que la lumière intellectuelle appartient à Dieu sans qu'elle soit Dieu lui-même? Dieu aurait-il par hasard, à l'instar des créatures, des appartenances distinguées de son essence? Et si cette hypothèse est absurde, cette lumière que l'auteur avoue être incréée ne serait-elle pas l'essence même de Dieu? Peut-on admettre quelque chose d'incréé hors de l'essence divine? « Aussi observerait-on mieux la propriété du langage, si » l'on donnait à l'*être*, en tant qu'il est vu par nous de cette » façon limitée, la dénomination de lumière créée, au lieu de » l'appeler lumière incréée. Toutefois, considéré seulement en » tant qu'il est vu, et non dans sa limitation, il est objectif, » incréé, absolu, vraiment divin [2]. » Donc cette lumière, considérée dans son élément positif, est Dieu lui-même. « Mais il ne » manifeste en lui-même aucune limite, et..... pour cela il est » comme un certain commencement d'*être complet*, car l'être » ne se complète dans son entité métaphysique, qu'au moyen

1 *Il Rinnov. della fil.*, p. 503, 504.
2 *Ibid.*, p. 505.

» des deux formes réunies de l'idéalité et de la réalité [1]. » Que signifie ce *commencement d'être complet*, qui n'est encore qu'un *certain* commencement, c'est-à-dire, une espèce, une manière de commencement? Serait-ce un commencement de commencement? Et comment l'être, qui est très-simple, peut-il jamais être capable de commencement et de complément? Ou bien comment l'être idéal peut-il, en soi, se distinguer de l'être réel? Je comprends cette distinction dans le système des panthéistes allemands : mais je ne la saisis pas dans celui de l'illustre auteur. L'idéalité divine est une souveraine réalité, comme la réalité divine est une souveraine idéalité. En outre, cette lumière que Rosmini avoue être *objective, incréée, absolue, vraiment divine,* n'est-elle donc pas réelle? Si elle ne l'est pas, peut-elle être divine, ou humaine, ou tout ce que vous voudrez? Cette séparation entre le réel et l'idéal conduit au nihilisme ou au panthéisme; au premier, nous l'avons vu, quand on subordonne le réel à l'idéal; au second, quand on fait le contraire, comme nous le verrons tout-à-l'heure. « Je ne vous nie pas que » les idées particulières des choses créées ne soient en Dieu » de toute éternité. Mais je dis que les idées par lesquelles nous » connaissons les choses, ne sont pas, quant aux déterminations » particulières, les mêmes que celles par lesquelles Dieu les » connaît; l'être idéal les constitue les unes et les autres uniquement quant à leur fond commun, et les nôtres sont en cela » seulement, identiques à celles qui sont en Dieu; il y a toutefois cette immense différence que l'être idéal nous communique sa lumière dans un degré infiniment inférieur à celui » qu'il a en Dieu, et par lequel il est Dieu lui-même, Verbe » de Dieu. J'ajoute néanmoins que nos idées sont éternelles, » et sont en Dieu [2]. » Donc au moins l'être idéal est Dieu, puisqu'il est *le fond commun* aux idées divines et aux idées humaines, et que c'est en vertu de lui que nos *idées sont éternelles et sont en Dieu*. Mais comment concilier cette opinion avec le

1 *Il Rinnov. della fil.*, p. 503.
2 *Ibid.*, p. 613.

fragment suivant du même dialogue entre l'auteur et Maurice. « M. Mais où placez-vous cette idée *de l'être considéré » comme propre à produire en vous cette modification?* Est-ce » en Dieu, ou hors de Dieu? — A. Quand il est prouvé qu'une » chose est éternelle, il est prouvé aussi qu'elle est en Dieu, » unique siége des choses éternelles. — M. Nos idées, bien que » limitées, sont donc en Dieu? — A. Oui, en Dieu sont toutes » nos idées, aussi bien que toutes les idées de tous les milliers » d'espèces d'intelligences, dont il vous plaît de peupler les » astres innombrables du firmament [1]. » En lisant ces paroles, vous allez croire que notre philosophe est devenu Malebranchiste, puisqu'il place toutes les idées humaines en Dieu. Ecoutez et détrompez-vous : « Dieu a donc vraiment nos idées, » mais comme nôtres, et non comme siennes. Je m'explique. » Dieu connaît tout; donc il connaît aussi nos idées et nos » modes de connaissance; en conséquence il a l'idée de nos » idées; dites-en autant des idées qu'auraient vos habitants de » la lune et des autres planètes. C'est en ce sens que nos idées » sont éternelles, et en Dieu, même dans leur partie subjec» tive. Toutefois, nous ne les voyons pas, parce qu'elles sont en » Dieu; mais elles sont en Dieu, parce qu'il a voulu qu'elles » fussent en nous, et qu'elles s'engendrassent en nous de la » manière dont elles s'y engendrent [2]. » Si c'est là l'éternité que vous accordez aux idées, on peut également faire éternels et les hommes, et les plantes, et les animaux, et toutes les créatures du monde sans aucun scrupule. Car de toute éternité Dieu a l'idée de toutes les choses créées et possibles, jusqu'à la moindre de leurs dépendances; malgré cela, on ne pourrait pas dire, sans porter une grave atteinte à la propriété du langage, que les créatures sont éternelles, parce que leur archétype résidant dans l'intelligence créatrice est éternel! De même, si nos idées sont des choses *qui s'engendrent en nous*, c'est-à-dire, de véritables créatures, Dieu a certainement de toute éter-

1 *Il Rinnov.*, p. 617.
2 *Ibid.*, p. 618.

nité leur idée, mais elles ne sont pas plus éternelles que le reste des œuvres divines ; l'éternité appartient à l'idée divine des idées humaines, comme dit très-bien l'auteur, mais non aux idées humaines considérées en soi. Et alors, que deviennent les magnifiques louanges données aux idées par notre habile philosophe? Comment les appeler encore nécessaires, éternelles, absolues, incréées, immuables? Comment soutenir désormais l'unité numérique de l'idée pour toutes les intelligences humaines, pour tous les esprits créés?

Si telle est la valeur que l'illustre Rosmini donne à nos idées, on comprendra sans étonnement qu'il rejette d'une manière formelle la doctrine de Malebranche et des autres hommes de génie sur la vision idéale. Voici comme il parle de Malebranche : « Que cet homme semble près de saisir le fil de cet inextricable » labyrinthe des idées ! Il l'a entre les mains, et il ne le voit pas. » Au lieu de dire avec saint Thomas, que cette idée de l'être » est une lumière créée, il veut que ce soit Dieu lui-même : » voilà l'erreur. Jusque là, sa marche est appuyée sur une » sagace observation de la nature humaine, et sur une lo- » gique irrécusable. Mais ici sa méthode l'abandonne, il s'é- » lance sur les ailes de l'imagination à travers les espaces » immenses qui séparent la créature du créateur. Pourtant » n'avait-il pas dit lui-même que cette idée de l'être est une » idée *vague*, que c'est l'idée de l'*être indéterminé*, que c'est » l'*être en général?* Or, l'idée de Dieu n'est point vague; quoi- » que infini, Dieu n'est point indéterminé ; enfin il n'est pas » l'*être commun* des choses, bien moins encore l'*être en géné-* » *ral;* il est l'être premier, certain, complet, en dehors de » tous les genres. Cette distinction entre l'être universel ab- » strait et l'être subsistant, vérité conservée dans le dépôt » des traditions chrétiennes, n'aurait pas dû échapper à un » si grand homme, ni mériter son oubli 1. » Malebranche n'a jamais nié cette distinction, et ce n'est pas là que se trouve le côté défectueux de sa théorie. Ce qu'il faut lui reprocher, à

1 *N. Sag.*, tom. II, p. 478, 479.

lui et à ses prédécesseurs, c'est de n'avoir pas distingué d'une manière assez précise l'idée intuitive de l'idée réflexe de l'Etre, et d'avoir bien souvent confondu l'une avec l'autre. Ce défaut a fait que les vrais caractères de l'Idée, comme objet immédiat de l'intuition, ont été travestis, parce qu'on a transporté en elle les propriétés du concept réfléchi. L'idée réflexe, étant une pâle réverbération de l'idée intuitive, en reproduit imparfaitement les qualités; voilà pourquoi l'*infinité* de l'Etre devient *indétermination*, l'*universalité* se change en *généralité*, la *concrétion* donne lieu à l'*abstraction*, et ainsi du reste. Je ne puis ici traiter longuement ce thème vaste, neuf et profond, auquel j'ai dessein de consacrer un travail spécial. Je me bornerai à dire que le défaut de la théorie de la vision idéale telle que Malebranche nous l'a laissée, consiste en ce qu'il a omis cette distinction; le défaut lui-même vient de ce qu'il a négligé l'emploi rigoureux de la méthode ontologique; et il a contribué à discréditer les légitimes et solides résultats que la science aurait pu retirer de ce système. Mais, selon moi, l'illustre Rosmini s'éloigne de la vérité bien plus que Malebranche et les autres génies qui le précédèrent; car ceux-ci ont admis l'intuition immédiate de l'Etre réel, bien qu'ils l'aient confondue avec la réflexion, et notre philosophe, au contraire, la détruit complètement, en traitant d'erreurs les vérités les plus importantes qu'on trouve dans les systèmes des meilleurs penseurs de l'antiquité. « En général, dit-il, les Platoniciens tombent dans cette » confusion..... de l'idée de l'être premier et très-actualisé » avec celle de l'être commun ou de l'être en puissance, et ils » transforment ainsi la raison humaine en essence divine [1]. » (Ce n'est pas la raison humaine, mais la raison objective de l'homme, qui est vraiment la raison divine.) A propos de Ficin, de Thomassin, de Gerdil, qui ont suivi les traces de saint Augustin et de saint Anselme, il ajoute : « A mon avis, une chose » a échappé à tous ces auteurs, c'est la grande distinction entre » l'*être en puissance* (idée, essence de l'être) et l'*être en acte*,...

1 *N. Sag.*, tom. II, p. 480.

» laquelle a fourni à saint Thomas le moyen de démontrer que
» Dieu n'est pas du nombre des choses connues par elles-mêmes.
» Ces auteurs disent : *L'être ne peut être pensé privé de l'être : donc*
» *l'être existe*. C'est jouer sur une équivoque, sur le mot *être*. Si
» par *être* vous entendez l'*être idéal*, certainement vous ne pou-
» vez le penser sans qu'il soit, et sans qu'il soit nécessairement ;
» mais vous ne devez pas confondre l'*être idéal* avec l'*être subsis-*
» *tant*[1]. » (Mais, à moins que l'idéalité de l'être idéal ne se mani-
feste à nous comme un pur néant, ne doit-elle pas nous apparaître
comme une chose subsistante ?) « Nul doute, » dit-il, en parlant de
S. Bonaventure, « cette gloire non pas de l'Italie, mais du monde,
» nul doute que ce grand homme... ne place dans l'intelligence
» humaine l'idée innée de l'*être souverainement actualisé* ;... et
» ici, il fait plus que moi ; car je ne place dans l'homme que l'idée
» innée de l'*être commun* et parfaitement indéterminé[2]. » Enfin,
voici comme il parle de saint Augustin : « Cette façon de parler
» (*voir les idées en Dieu*) doit s'entendre convenablement ; car
» prise à la lettre et selon l'emploi qu'en a fait Malebranche, je
» ne puis l'approuver. Examinons attentivement et confrontons
» entre eux les divers passages des Pères, et nous verrons cette
» expression mitigée de diverses manières. Voyons le texte de
» saint Augustin, c'est-à-dire, du Père qui a accrédité cette doc-
» trine et l'a faite sienne, pour ainsi dire, bien qu'elle remonte
» aux Pères antérieurs à lui. Il se blâme lui-même, dans un en-
» droit de ses Rétractations (l. 1, chap. VIII), d'avoir dit, d'a-
» près Platon, que la science acquise par les hommes simples
» n'est qu'un ressouvenir de connaissances oubliées. *Je me ré-*
» *tracte*, dit-il, *car lorsqu'on interroge bien les ignorants sur*
» *quelques points de science, et qu'ils répondent avec vérité, c'est*
» *parce que la lumière de la raison éternelle est présente en eux,*
» *selon la mesure de leur capacité, et c'est par elle qu'ils voient*
» *ces vérités immuables ; mais ce n'est pas qu'ils les aient connues*
» *autrefois et qu'ils les aient oubliées, comme le pensent Platon et*

1 *N. Sag.*, tom. II, p. 480, not.
2 *Ibid.*, p. 119, not.

» *d'autres*. On le voit ici clairement, bien que le saint docteur » dise la lumière de la vérité éternelle, c'est-à-dire, la lumière » de Dieu présente à l'âme intelligente, il y met toutefois la » limitation, *quantum id capere possunt*. Dans cette vie de la » nature, il ne voit pas dans l'homme une lumière assez com- » plète, pour être en droit de la désigner par le substantif » *Dieu* [1]. » Mais saint Augustin parle uniquement d'une limitation subjective; restreignez subjectivement autant que vous le voudrez, la connaissance de l'objet, cette limitation ne pourra jamais faire que cet objet ne soit pas ce qu'il est, c'est-à-dire, une chose subsistante, et l'essence divine elle-même. A-t-on jamais cru que l'objet de la connaissance cesse d'être ce qu'il est, parce que le sujet connaissant l'appréhende imparfaitement? A ce compte, il ne pourrait plus y avoir de différence de gloire dans ceux qui jouissent de Dieu; loin de là, il serait impossible de dire qu'aucun d'eux a la puissance de voir Dieu, puisque tous l'appréhendent, *quantum capere possunt*, et nul certainement n'a une faculté d'appréhension parfaite, semblable ou pareille à celle de l'Etre absolu. La question consiste à savoir si l'objet immédiat de l'intuition rationnelle, quelle que soit d'ailleurs l'imperfection de cette intuition, est Dieu ou une chose distincte de Dieu, si c'est le créateur ou une créature; point de milieu entre ces deux termes. Si ce n'est pas Dieu, si c'est une chose créée, contingente, finie, le scepticisme et le nihilisme sont inévitables. Si c'est Dieu, ce doit être une chose subsistante, et l'essence divine elle-même, très-simple, incapable de plus ou de moins, comme étant à la fois une et infinie. Mais l'homme n'a pas ici-bas *une lumière assez complète, pour qu'on soit en droit de la désigner par le nom substantif Dieu*. Et pourquoi, s'il vous plaît? La lumière divine est-elle donc comme celle du soleil, qui se divise en rayons, est formée de parties, et susceptible de degrés différents et de diverses couleurs? L'essence divine n'est-elle pas plus que cela? N'est-elle pas une, très-simple, inaltérable, indivisible? Peut-il être ques-

1 *Il Rinnov.*, p. 491, 493, not.

tion de diverses doses dans la lumière idéale, comme dans celle d'une lampe? Certes, je ne veux pas imputer cette grossière erreur au sagace philosophe; je fais cette réflexion uniquement pour en conclure qu'il confond ici, comme souvent ailleurs, la lumière objective avec la lumière subjective, et qu'il attribue à l'une ce qui est propre à l'autre. La lumière subjective, si l'on veut ainsi l'appeler, c'est l'intuition humaine, finie de sa nature, et capable d'une variété infinie de degrés; la lumière objective est l'objet saisi par l'intuition, qui est toujours identique à lui-même, parce qu'il est l'essence divine. Or, quelque faiblement que l'intuition y participe, cette lumière objective peut, non-seulement se désigner par le nom substantif Dieu, mais elle doit s'appeler ainsi, parce qu'en effet, elle est Dieu lui-même, et Dieu doit être appelé Dieu, parce qu'il veut être reconnu comme tel, à moins, toutefois, qu'on ne se croie permis d'échanger l'idée et la dénomination de créateur contre le concept et le nom de créature. Donc, dans le passage cité de saint Augustin et dans beaucoup d'autres semblables, que je m'abstiens de rapporter, parce qu'ils sont recueillis dans Thomassin, Gerdil et autres auteurs où on peut les voir, le saint docteur veut dire le contraire de ce que pense Rosmini. D'ailleurs, il cite en un autre endroit un passage du grand évêque d'Hippone, qui suffirait pour confirmer notre sentiment: « Si cet être (l'être idéal) » se développait et se manifestait davantage à notre esprit, dé» veloppait du dedans au-dehors sa propre activité, et qu'ainsi » il se terminât et se complétât, alors nous verrions Dieu; » mais bien loin qu'il en soit ainsi, nous ne voyons que très» imparfaitement, selon notre vision naturelle, cet être, cette » activité première qui nous cache sa détermination; et nous ne » pouvons dire que ces mots admirables de saint Augustin: En » cette vie, *certa quamvis adhuc tenuissima forma cognitionis*, » *attingimus Deum* [1]. » Mais puisque la connaissance humaine appréhende (attingit) Dieu, Dieu est donc l'objet immédiat de l'intuition. Ce que nous disons de saint Augustin, nous pouvons

[1] *N. Sag.*, tom. III, p. 113.

également le dire de Ficin, défenseur de la même opinion, et cité par notre auteur qui le loue d'abord pour avoir émis cette maxime : *Nous connaissons toutes les autres choses en vertu de l'être, mais l'être est connu par lui-même.* Il ajoute ensuite: « Cette vérité que Ficin voit et proclame en passant, constitue » tout mon système; je n'ai cherché qu'à découvrir en quoi » consiste l'essence de la cognoscibilité des choses, et à mon» trer qu'elle réside dans l'être intelligible ou idéal. Mais Fi» cin ne développa pas ce grand principe, il se contenta d'en » tirer cette déduction illogique, que cet être était proprement » Dieu, tandis qu'on peut seulement conclure que c'est une » appartenance de Dieu [1]. » Nous en sommes toujours aux équivoques. Que signifient ces mots: *N'est pas proprement Dieu*? Peut-il être improprement Dieu, sans être une créature, sans être fini, créé, contingent, muable, temporaire, relatif, et sans avoir toutes les qualités opposées à celles que Rosmini attribue à l'être idéal? Et puis, Dieu peut-il avoir des appartenances qui se distinguent réellement de son essence?

Pendant l'examen des passages mentionnés; le lecteur se sera demandé plus d'une fois pourquoi Rosmini s'est écarté de l'opinion de tant d'hommes de génie, pourquoi il a préféré se jeter dans les embarras que nous avons vus, plutôt que d'admettre bonnement l'intuition de l'être réel, selon la doctrine de saint Augustin et de Malebranche. Si pour combattre le scepticisme et fonder la vérité sur une base solide, il reconnaît l'objectivité de l'être idéal et les propriétés absolues qui le caractérisent, pourquoi affirmer d'une part que l'être idéal est insubsistant, et, de l'autre, qu'il n'est point Dieu, deux assertions diamétralement opposées aux autres parties de sa théorie, et d'ailleurs si favorables aux sceptiques, si contraires au but principal du pieux auteur? Il est trop circonspect et trop prudent, trop bien doué de piété catholique et de bon sens italien, pour avoir choisi une marche si singulière sans de graves raisons. La méthode psychologique, qui est la sienne,

1 *Il Rinnov.*, p. 504, 506, not.

ne suffit pas seule à éclaircir ce point. Car, bien que cette méthode ne puisse conduire au-delà de l'être abstrait fourni par la réflexion, elle n'oblige pas pourtant à rejeter un dogme supérieur conservé dans la tradition de la science. Rosmini n'est pas de ces philosophes qui répudient les traditions religieuses et scientifiques, dont il se montre, au contraire, très-zélé partisan. Que si le psychologisme l'a empêché de s'élever scientifiquement jusqu'à l'intuition de l'Etre absolu, ce n'est certainement pas sans motif qu'il a répudié le dogme ontologique, arrivé jusqu'à lui sous le patronage des noms les plus vénérables de la science catholique; il n'aurait pas combattu en ce point l'autorité d'hommes qu'il vénère comme des maîtres, s'il n'y avait été porté par un sentiment qui, loin de mériter le blâme, est digne des plus grands éloges. Rosmini a eu peur du panthéisme; le panthéisme lui est apparu comme le corollaire inévitable de l'ancien système. Et cette crainte, il est loin de la dissimuler dans divers endroits de ses ouvrages. Je cite en particulier le lieu où il parle de Bardili et de Schelling. « La supposition » que..... l'idée que l'homme a de Dieu est adéquate, entraîne » pour conséquence un panthéisme irréparable [1]. » En effet, les défenseurs de l'intuition directe n'ont jamais prétendu que l'idée de Dieu soit adéquate dans le sens propre du mot; mais il est clair que Rosmini fait seulement allusion ici à l'opinion qui considère l'être idéal comme concret et subsistant, et non comme initial et abstrait, selon sa théorie. Or, a-t-il raison de considérer le panthéisme comme une conséquence logique de l'intuition idéale, selon le sens de l'ancienne doctrine? Je réponds : 1° le panthéisme résulte nécessairement de la doctrine de l'intuition directe, si l'on fonde cette intuition sur le psychologisme, comme l'a fait l'illustre auteur. Il a prouvé, et sa haute sagacité, en pénétrant cette conséquence, et sa vertu et sa piété, en faisant ses efforts pour l'éviter, au risque de s'embarrasser dans les équivoques, dans les obscurités et les contradictions inévitables dont nous avons donné un court échan-

1 *N. Sag.*, tom. III, p. 292, not. 1.

tillon. 2° La doctrine de l'intuition directe, fondée sur l'ontologisme et réduite au sens précis qui découle de la formule idéale, cette doctrine, loin de favoriser ou de produire le panthéisme, le renverse dans sa base, et fournit les seules armes par lesquelles il puisse être heureusement combattu et terrassé. Je prouverai ces deux points en peu de mots, et terminerai ainsi cette longue note.

Nous avons vu l'illustre auteur établir l'objectivité de l'être idéal pour fermer toute issue au scepticisme et au nihilisme. Mais l'objectivité implique la réalité et la subsistance; et si l'objectivité concerne l'absolu, la réalité et la subsistance doivent aussi être absolues; en sorte que pour être d'accord avec lui-même, Rosmini aurait dû affirmer que l'être idéal est réel, et se manifeste comme réel et subsistant à notre intelligence. Supposons pour un instant cette opinion admise de notre savant compatriote, et voyons quelles conséquences en découleront. L'être idéal de Rosmini n'apparaît pas à l'intuition directe, mais il est contemplé par la réflexion. Cet être se présente à notre esprit comme très-universel et très-commun, et, en cette qualité, il convient à toutes les choses, aux contingentes comme aux nécessaires, aux créatures comme au créateur; il ne contient en lui-même rien qui détermine son application à un objet plutôt qu'à un autre. Laissons parler l'illustre auteur : « L'être en soi... » est seulement initial; de là vient qu'il est, d'une part, la ressemblance des êtres réels finis, de l'autre la ressemblance de » l'être réel infini; et l'on peut l'affirmer de Dieu et des créatures *univocè*, selon l'expression de l'Ecole, car, en cachant » ses déterminations, il peut s'actualiser et se déterminer en » Dieu et en créatures, bien que d'une manière différente [1]. » Or, si cet être ainsi considéré est subsistant et réel, s'il est Dieu, s'il est l'essence divine elle-même, quelle conséquence devra-t-on en tirer? qu'il est à la fois Dieu et *monde*; que toutes les créatures sont les déterminations et les modifications de lui-même, comme substance unique; qu'il est *Dieu*

1 *N. Sag.*, tom. III, p. 328, 329.

et univers *d'une manière différente*, parce qu'il est Dieu, comme substance infinie, infiniment déterminée, et monde, comme ensemble des modifications finies, comme substance déterminée en sentiments et en sensations, c'est-à-dire, en modes limités, dont le total forme notre concept d'univers. Cette doctrine est le panthéisme pur; mais c'est une conséquence rigoureuse de l'hypothèse que nous avons faite.

« La *table rase* est l'idée indéterminée de l'être, qui est en » nous dès notre naissance. Cet être que nous concevons dans » son essence, n'ayant aucune détermination, est comme une » table parfaitement unie, qui ne porte encore ni l'empreinte » ni la marque d'aucun caractère. Elle reçoit en conséquence » toutes les sortes de signes et d'impressions qui sont produites » en elles; ce qui veut dire que l'idée de l'être commun se dé- » termine et s'applique également à tout objet, forme ou mode » qui se présente à nous, au moyen des sens, soit internes, soit » externes. Donc, ce que nous avons vu dès le premier instant » de notre existence, ce ne sont pas des caractères; c'est une » feuille de papier blanc, où rien n'était écrit, où, en consé- » quence, nous ne pouvions rien lire : cette feuille blanche a » uniquement la faculté (la *susceptibilité*) de recevoir toute écri- » ture, c'est-à-dire, toute espèce de détermination d'existence » particulière [1]. » Or, si la feuille blanche est l'être subsistant et absolu, les caractères qui y sont écrits, c'est-à-dire, toutes les choses conçues par nous, comme réelles, ne peuvent être que des modifications de lui-même, comme substance unique.

« Quand nous voyons l'être idéalement, nous ne voyons pas » la subsistance de l'être (si ce n'est la subsistance propre de » l'être idéal) : l'être idéal est donc pour nous à l'état de » simple projet d'être. Quand nous éprouvons des sentiments, » alors nous apercevons certains modes, toujours limités, sous » lesquels l'être se réalise; mais nous ne voyons jamais la réa- » lisation entière et absolue de cet être, nous ne voyons jamais » dans son entier accomplissement le projet d'être que nous

1 *N. Sag.*, tom. II, p. 218.

» contemplions dans l'être idéal..... Les êtres finis ne sont que
» l'être idéal réalisé d'une manière finie et limitée : Dieu, au
» contraire, est l'être idéal réalisé dans toute sa plénitude. Il
» est donc facile de concevoir que l'être réalisé dans sa plé-
» nitude parfaite comprend les réalisations imparfaites et limi-
» tées [1]. » — « En percevant les hommes individuellement,
» nous les avons perçus comme êtres, nous les avons considérés
» comme des réalisations partielles de l'être idéal indéfini et
» universel, et, au moyen de cette relation commune, nous les
» avons conçus comme ayant une nature commune ; nous avons,
» en un mot, perçu cette nature commune non séparée de la
» subsistance de chacun [2]. » — « L'être saisi par notre intuition
» est de sa nature *indéterminé*, c'est-à-dire, privé de ses déter-
» minations ; *universel*, en ce sens qu'il est apte à recevoir toutes
» ces déterminations qu'il n'a pas; possible ou en puissance, en
» ce sens qu'il n'est pas un acte déterminé et absolu, mais seu-
» lement un commencement d'acte; en somme, cette observation
» (savoir : ce que *nous voyons naturellement est la première acti-
» vité*, mais privée de ses limites, par lesquelles seulement elle
» devient une nature, et se forme en subsistance réelle), cette
» observation résume toutes ces qualités que, dans le cours de
» cet ouvrage, nous avons attribuées à l'être en général, fonde-
» ment de la raison et de la connaissance humaine. Si cet être,
» en se développant davantage aux yeux de notre esprit, *émet-
» tait* du dedans au dehors sa propre activité, et qu'ainsi il se
» déterminât et se complétât, alors nous verrions Dieu [3]. » —
« L'*être* n'étant pas vu par nous complet et absolu, est l'être
» *très-commun*, c'est-à-dire, un être susceptible de se détermi-
» ner en une foule de manières, soit essentielles, soit non es-
» sentielles à lui-même. Ces déterminations de l'être perçues
» par nous, sont les choses réelles. Notre sens intime, ou quel-
» qu'une de ses modifications éprouvées par nous, est une des

1 *Il Rinnov.*, p. 620, 621.
2 *Ibid.*, p. 526.
3 *N. Sag.*, tom. III, p. 112, 113.

» déterminations de l'être perçu par notre intuition naturelle.
» Ainsi, par le sens intime nous connaissons les choses, en
» d'autres termes, les déterminations de l'être même. Mais le
» même sentiment vient, cesse et revient: de là l'être peut répé-
» ter, la plupart du temps, une de ses déterminations un nombre
» indéfini de fois. Quand nous avons vu l'être déterminé en
» sentiment, nous avons perçu (au moyen du sens intime) un
» être individuel, et c'est là ce que nous appelons *perception in-*
» *dividuelle*. Mais quand nous considérons ce sentiment (déter-
» mination de l'être) uniquement comme pouvant être renou-
» velé un nombre indéfini de fois, alors nous avons l'*idée* ou
» l'espèce de la chose, et avec elle nous connaissons une
» détermination donnée, selon laquelle l'être peut être déter-
» miné; mais nous ne percevons pas qu'il s'y détermine réel-
» lement; dans cette *idée*, nous avons l'*essence* (le cognoscible)
» de la chose. L'essence de la chose est encore une chose
» idéale; c'est une actualisation et une détermination de l'être,
» mais non encore complète, puisque l'*essence* peut être elle-
» même déterminée à la fois en un nombre infini d'individus :
» ceux-ci actualisent et complètent à la fois l'essence et l'être
» connus par nous. Le sentiment seul les rend présents à notre
» esprit, toutes les fois qu'on parle d'êtres réels, finis et con-
» tingents. La dernière détermination de l'être est la subsistance;
» celle-ci est l'actualisation complète de l'être. Ainsi l'essence et
» l'être communs ne sont que la chose en puissance, l'*être*
» *initial* des choses. Si nous trouvions un vieux torse de mar-
» bre antique, et si, creusant la terre où nous l'avons trouvé,
» nous découvrions une tête, deux bras et deux jambes, nous
» n'aurions qu'à confronter ces parties avec le torse, et aussi-
» tôt nous les reconnaîtrions pour siennes, si elles lui apparte-
» naient en effet. De même, comme nous avons l'*être initial*
» naturellement présent à notre esprit, dès que nous sentons
» un sentiment, une action quelconque, nous les reconnaissons
» comme complément et comme détermination de cet être déjà
» conçu par nous naturellement. C'est dans ce rapprochement,
» dans cette observation que consiste la nature de la connais-

» sance. Ainsi l'idée de la chose est la chose même privée de
» cette actualisation qui en fait un subsistant. Mais quand on a
» le torse, on reconnaît les mains et les pieds si on les re-
» trouve. De même les idées des choses vous font connaître les
» choses réelles et subsistantes, quand nous les *sentons* agir sur
» nous; nous reconnaissons en elles des êtres subsistants,
» c'est-à-dire, des actualisations de cet être déjà connu par nous
» naturellement. Ainsi cette chose qui est d'abord connue en
» puissance (dans l'esprit) est ensuite reconnue en acte (hors
» de l'esprit), réellement subsistant en elle-même. C'est en ce
» double mode d'existence des choses, dans l'esprit et en elles-
» mêmes, que gît la première origine du concept de simili-
» tude..... L'idée par laquelle nous connaissons la chose est
» l'*espèce* même; car c'est à la vérité l'être déterminé, mais
» non complètement, non encore avec son terme, qui est la
» chose elle-même subsistant hors de l'esprit. En conséquence,
» l'idée considérée en soi n'est pas l'individu, mais l'espèce, en
» ce sens que son actualisation peut se renouveler et se répéter
» en une foule d'individus..... La première question : *Comment
» l'âme peut connaître au moyen des idées les êtres subsistants,* ne
» présente plus aucune difficulté, une fois posés les deux points
» suivants : 1° Nous voyons naturellement l'*être*. 2° L'être que
» nous voyons est une seule chose avec les êtres mêmes, considé-
» rés toutefois en puissance, en sorte que ces êtres ne sont autre
» chose, en tant qu'ils subsistent, que des déterminations et des
» compléments de l'être vu par nous auparavant. La seconde
» question : *Comment ces déterminations et ces achèvements
» de l'être que nous voyons hors de nous, peuvent être connus
» par nous*, reçoit aussi une grande lumière, si l'on considère
» que chacun de nous est un être subsistant, un de ces termes,
» un de ces achèvements de l'être que nous voyons. Nous
» voyons à la fois l'être, et nous le sentons nous-mêmes. Or,
» comme êtres subsistants et sensibles, nous sommes unis et en
» communication avec tous les autres êtres, de telle manière
» que les autres êtres exercent leur action sur nous en modi-
» fiant notre sentiment; et en conséquence, les *effets* produits

» en nous sont précisément ceux par lesquels nous connais-
» sons les êtres extrinsèques à nous [1]. » — « L'être qui reluit
» à notre esprit ne se présente pas à lui comme substance,
» c'est-à-dire, comme un être subsistant et parfaitement com-
» plet; de là vient qu'il est *très-commun*, comme nous l'avons
» montré. Or, toutes les autres choses ne sont cognoscibles
» que par l'*être*. Donc, dans l'état présent, notre connaissance
» est essentiellement *universelle*, et notre intellect n'atteint et
» ne perçoit aucun être subsistant, aucun être singulier. En
» effet, aucun des êtres singuliers n'est cognoscible par lui-
» même; chacun d'eux a besoin de devenir cognoscible par la
» relation qu'il a avec l'être très-commun. Si l'*être* resplendis-
» sant à nos âmes était complet avec ses déterminations es-
» sentielles, il serait alors un singulier, perçu dans son essence
» par notre entendement, parce que l'être est cognoscible de sa
» nature, il y a plus, parce qu'il constitue la connaissance. Donc,
» quoique nos sentiments soient particuliers, notre connaissance
» n'en est pas moins pour cela universelle. Et dans le vrai, la
» conscience d'un sentiment n'est que la perception de sa pos-
» sibilité, la considération de lui-même comme pouvant s'ac-
» tualiser, en se répétant en une infinité d'individus [2]. » Tous ces passages et une foule d'autres que je suis forcé d'omettre ont une tendance, et, pour ainsi dire, une physionomie évidemment panthéistique. En effet, si notre esprit, la matière, le monde, Dieu, enfin toutes les choses subsistantes, sont l'être idéal parfaitement ou imparfaitement actualisé et déterminé, le panthéisme est inévitable, pour peu que vous considériez l'être comme doué de réalité et de subsistance. L'unique moyen de n'être pas écrasé sous le poids de cette conséquence se réduit à ces deux points : 1° nier la réalité et la subsistance de l'être; 2° le distinguer numériquement des êtres subsistants finis, c'est-à-dire, des substances créées. Et tel est le parti que l'illustre auteur a embrassé. Selon lui, l'être idéal n'est pas la réa-

1 *N. Sag.*, tom. III, p. 114-119.
3 *Ibid.*, p. 147, 148, 149.

lité contingente, il n'en est qu'un exemplaire ; il subsiste dans l'esprit et non en dehors de lui. Les substances créées ne sont plus les déterminations de l'être idéal, mais bien celles des êtres réels numériquement distincts que l'être idéal se borne à représenter. « Cette activité que nous présente le sentiment, ne » sortant pas de l'intérieur de l'être même, forme de l'intelli- » gence, mais venant d'ailleurs, on voit qu'elle en est essentiel- » lement séparée et distincte ; et pourtant, tout jugement se » fait avec lui, et rien n'est connu sans lui ; ce qu'on connaît » de lui, c'est une détermination partielle, contingente, im- » possible à confondre avec lui ; une détermination inexpli- » cable dans son origine, si on la considère en elle-même, et » recevant néanmoins de sa relation avec l'être, forme de la » raison, un nouvel aspect, une nouvelle lumière, entrant par » cette relation dans la classe des êtres, acquérant, en un mot, » une ineffable participation à l'être. De tout ce que le senti- » ment nous présente, c'est-à-dire, de toute la matière des » connaissances, on peut dire que *ce n'est point une activité qui » sort de l'essence de l'être, forme de la connaissance, que ce n'est » point une détermination essentielle de l'être ; toutefois, bien qu'é- » trangère à l'essence de l'être, forme de la connaissance, elle n'est » pas un subsistant, elle ne peut se concevoir comme tel, qu'au- » tant qu'elle est regardée comme détermination de l'activité » de l'être lui-même*. On reconnaît nécessairement ici l'être, » forme de la connaissance, doué de deux activités : l'une *es- » sentielle*, qui le constitue lui-même et le complète, et dont » la détermination nous est inconnue ; l'autre par laquelle il se » détermine hors de lui-même en êtres contingents distincts de » lui ; et ces déterminations, le sentiment les présente à notre » perception [1]. » C'est ainsi que l'auteur prétend éviter le panthéisme ; aussi ajoute-t-il en apostille : « Evidemment on voit » par là que le panthéisme est une absurdité [2]. » Mais l'être idéal se distingue-t-il numériquement de l'Etre réel infini, c'est-

1 *N. Sag.*, tom. III, p. 113, 114.
2 *Ibid.*, p. 113, not. 2.

à-dire, de Dieu? Il doit s'en distinguer, s'il ne subsiste pas hors de notre esprit, si c'est un pur être mental, comme nous avons entendu notre philosophe nous le répéter tant de fois. Il ne s'en distingue pourtant pas; car il n'est pas une modification de notre âme, Rosmini nous l'a affirmé dans les termes les plus positifs; car il est numériquement un pour toutes les intelligences; car il est incréé, nécessaire, éternel, infini, immuable, et doué de toutes les perfections divines. « A proprement par- » ler, la seule chose cognoscible dans sa subsistance et son » individualité, est l'*être* seul. Car, par rapport à lui-même, il » est particulier et individuel; par rapport aux choses qu'il » nous fait connaître, il est au contraire universel et commun, » parce que de toutes les choses à nous connues par lui, il n'en » est aucune qui l'épuise et l'absorbe en elle-même..... *L'être* » seul peut donc être connu dans son individualité. Et comme » l'être, en tant que resplendissant à nos âmes et reçu en elles, » n'est pas l'être avec ses déterminations et ses achèvements, » mais l'*être initial*, on peut en conséquence l'appeler, en tant » qu'il est conçu par chaque homme, l'*intellect singulier* de » chacun, et en termes plus exacts, le *principe intellectuel* [1]. » — « *L'être pensé en acte complet est Dieu*. Cette formule est vraie, » seulement elle est inintelligible pour l'homme, en ce sens » qu'il ne peut penser l'être même dans son actualisation par- » faite et complète [2]. » — « Quelle est la chose impossible à » déduire de ce qui est contenu dans l'*être en général*? C'est la » *subsistance* d'un être limité quelconque. Car l'être en général » n'implique aucun être limité, et par suite, aucun être limité » n'est nécessaire, et tous sont contingents [3]. » De ces passages et des autres cités plus haut, il résulte que l'être idéal de Rosmini est numériquement identique à l'Etre réel et absolu, et qu'il s'en distingue mentalement seulement, en tant que l'esprit le contemple dépouillé de subsistance et seulement comme

1 *N. Sag.*, tom. III, p. 148, not.
2 *Ibid.*, p. 157, 158.
3 *Ibid.*, p. 319.

initial; mais il est numériquement distinct des choses subsistantes et créées. Ici pourtant je ferai une question à Rosmini: comment peut-on connaître, au moyen de l'être idéal, la subsistance des créatures? On la connaît, me dira-t-il, au moyen d'une équation et d'un jugement par lequel « nous nous disons » à nous-mêmes: la perception est une réalisation de l'idéal vu » par mon intuition [1]. » Mais je poursuis. Ce jugement une fois fait, la subsistance, la substantialité de la chose créée une fois affirmée, quel est l'objet connu par moi, celui sur lequel tombe mon affirmation, celui qui est à mon égard doué d'évidence et de certitude? Cet élément, est-ce la subsistance de la chose, en tant que numériquement distincte de l'être idéal, ou bien est-ce l'être idéal lui-même? — Nul doute que ce ne soit l'être idéal, puisque hors de lui il n'y a aucun élément cognoscible, et que quand nous disons qu'*une chose existe*, le seul objet présent à l'esprit dans ce jugement est l'être idéal lui-même. « En effet, » la *subsistance* des choses est exclue de la *connaissance* proprement dite, elle n'appartient en aucune façon à l'intellect » considéré comme miroir des êtres intelligibles; car le réel est » essentiellement exclu de l'intellect, l'intellect n'est le *siége* » que de l'idéal [2]. » Que ce mot *proprement* ne nous embarrasse en aucune façon; ce n'est qu'un de ces palliatifs auxquels l'illustre auteur est forcé de recourir pour couvrir les défauts de son système. Dire d'une part que la *subsistance* est absolument impossible à penser, ce serait trop fort; ce mot se trouve dans le vocabulaire, et il doit avoir sa signification. D'autre part, si Rosmini donnait la subsistance pour cognoscible, ce serait ruiner de fond en comble son propre système, puisqu'il affirme que rien n'est cognoscible hors de l'être idéal. « La matière de » la connaissance, séparée de la connaissance elle-même, » demeure inconnue, et il ne peut être question de sa certitude, » parce que la certitude est un attribut de la connaissance seule. » Ainsi, ce qui s'identifie avec la connaissance est la matière de

1 *Il Rinn.*, p. 500.
2 *Ibid.*

» la connaissance en tant que cette matière est connue ; et cette » connaissance a justement lieu par un acte qui l'identifie avec » la forme; car dans cet acte, l'esprit ne fait que considérer cette » matière relativement à l'être, la voir contenue dans l'être, » comme une de ses actualisations et un de ses termes. Ainsi, » avant d'être connue, la matière est telle que nous ne pouvons » en parler; mais dès qu'elle l'est, elle a reçu par l'acte de » notre connaissance une forme, un attribut qu'elle n'avait pas » d'abord, et cet attribut constitue son identification avec l'être; » car on lui attribue l'être, et c'est là ce qui constitue l'acte par » lequel nous la connaissons. » Mais, je le demande, pouvons-nous connaître, penser, concevoir d'une façon quelconque l'élément de la matière qui est numériquement distinct de son attribut, c'est-à-dire, de l'être idéal ? Non certainement, d'après l'illustre auteur. Donc, conclurai-je, la seule subsistance dont nous ayons *proprement* connaissance, est celle de l'être idéal lui-même ; donc la seule substance qui soit présente à notre pensée, quand nous affirmons l'existence d'une chose, est encore ce même être. Or, si cet être ne subsiste pas, rien ne subsiste pour nous, et il nous faut devenir sceptiques et nihilistes. Si au contraire l'être idéal subsiste et qu'il soit Dieu, il faudra dire que toutes les autres choses sont des appartenances, des qualités ou des modes de cette unique subsistance, et le panthéisme sera la conséquence nécessaire de tous nos raisonnements.

Ainsi il ne reste plus de doute sur le motif qui a porté le philosophe de Roveredo à renoncer à l'antique théorie de la vision idéale. Mais est-il bien vrai que cette théorie conduise à un résultat si étrange ? S'il en est ainsi, c'en est assez et plus qu'il ne faut pour la faire rejeter de tout homme sensé. La doctrine des anciens et des nouveaux Platoniciens, la doctrine de saint Augustin, de saint Anselme, de saint Bonaventure, de Gerson, de Ficin, de Thomassin, de Gerdil, il nous faudra donc la répudier sous peine d'être panthéistes ? Le fait serait vraiment singulier, et si ces grands hommes pouvaient le savoir, ils auraient quelque raison de s'en étonner. D'ailleurs, le panthéisme est une

conséquence nécessaire de la doctrine rosminienne, comme nous l'avons vu il y a un instant; et le seul moyen de l'éviter, consiste à mettre cette doctrine en contradiction avec elle-même, et à affirmer tout ensemble l'objectivité de l'être idéal et son insubsistance hors du sujet, à dire qu'il est mental et à nier en même temps qu'il soit une modification de l'esprit, etc. : propositions qui se détruisent mutuellement. Que faut-il donc conclure? La théorie de la vision idéale est-elle intrinsèquement panthéistique, et ne peut-on pas la purger de cette accusation, sans la torturer, l'obscurcir, la mettre en contradiction avec elle-même, et violer les lois de la bonne logique? Si cela était, nous n'hésiterions pas un moment, nous répudierions les prémisses, en haine de la conséquence et en faveur de la logique elle-même. Mais nous n'en sommes pas réduits là; et si le lecteur se sent quelque inclination vers cette grande et noble théorie, s'il est touché de l'hommage que lui ont rendu les lumières les plus éclatantes de la science, et Rosmini lui-même, qui l'a admise en partie, que le lecteur se rassure. Loin de favoriser le panthéisme, cette doctrine est la seule qui puisse le combattre et l'anéantir. Mais pour la mettre en état d'atteindre ce but, il faut la prendre telle qu'elle est, telle qu'elle doit être, telle que l'ont ébauchée nos prédécesseurs, telle qu'elle nous reste à compléter. Or, pour ne la pas défigurer, la première chose à faire, c'est d'employer la méthode convenable. L'illustre Rosmini ne l'a pas fait, c'est la faute du temps et non la sienne. Né dans un siècle d'analyse, alors que cette fausse méthode commande en reine, Rosmini a cru pouvoir avec cette arme même, abattre les erreurs régnantes, et entr'autres le sensualisme, le rationalisme bâtard, le scepticisme et le panthéisme, vers rongeurs de la philosophie. Mais l'entreprise est impossible, parce que ces erreurs et la philosophie moderne tout entière sont des fruits légitimes du psychologisme. Vouloir guérir le mal par la même cause qui l'a engendré, c'est une œuvre irréalisable; si l'homéopathie est bonne en médecine, elle n'est certainement pas applicable aux sciences spéculatives. Rosmini a donc vicié, sans le vouloir, la théorie de la vision idéale; et

cette théorie corrompue et souillée par son union avec le psychologisme, doit mettre au jour le fruit naturel de cette fausse méthode, savoir, le panthéisme revêtu de sa forme particulière, ou couvert du masque du nihilisme ou du scepticisme, qui lui sont identiques pour le fond, comme nous l'avons remarqué ailleurs. En est-il ainsi, est-ce bien le psychologisme qui a vicié la doctrine de Rosmini ? Je l'ai déjà insinué, et il m'est facile de le prouver en quelques mots. Le psychologiste, obligé de prendre son point de départ dans un fait susceptible d'analyse, dans un fait de sens intime, de réflexion, de conscience, ne peut s'élever au-dessus de l'idée abstraite de l'être. Cette idée est vague de sa nature, générale, incomplète, très-commune, applicable à toutes les réalités, et par suite à Dieu non moins qu'aux créatures. Elle est par elle-même subjective; se réduisant à une modification de notre âme, elle ne peut fournir une base solide à la vérité objective et absolue. Si donc le psychologiste se soumet étroitement aux conditions de cette idée, s'il ne s'écarte pas de la simple analyse, il doit aboutir au nihilisme et au doute universel. Toutefois, comme l'Etre concret et absolu est continuellement présent à l'intuition, il ne peut se faire que le psychologiste n'ait pas dans le cours de ses analyses une connaissance confuse, et comme un pressentiment de l'objectivité de l'Etre. Si, en outre, aux données naturelles de la raison viennent s'ajouter les enseignements, les traditions les plus vénérables, alors cette connaissance est plus inévitable encore. Ainsi en doit-il être du philosophe chrétien; ainsi en a-t-il été en particulier de Rosmini. Or, arrivé là, ou bien le philosophe se détermine à abandonner sa méthode et à embrasser l'ontologisme, ou bien il continue à être psychologiste, mais il s'efforce d'établir l'objectivité de l'être, sans s'écarter du chemin qu'il a pris. Dans le premier cas, il ne peut faillir à la vraie théorie; dans le second, comme il veut unir au concept de l'être abstrait la note d'objectivité, il est logiquement conduit à faire de son abstraction une entité subsistante et réelle. Or, l'être abstrait est unique, très-commun, très-universel, applicable également à Dieu et au monde, au créateur et aux créatures. Donc, si l'être

abstrait est réel et subsistant hors de l'esprit, il faut en conclure qu'il y a une substance unique, à la fois Dieu et monde, dont toutes les choses ne sont que de simples modifications. Voulez-vous alors éviter le panthéisme? Il ne vous restera qu'un moyen: ce sera de séparer l'objectivité de la subsistance objective, et d'ouvrir ainsi la porte à toutes les contradictions que nous avons clairement signalées.

L'ontologiste, en suivant une voie opposée, arrive à un but tout différent. Il part, non pas de la réflexion et du sentiment de la conscience, non pas de lui-même en un mot, mais de l'Etre concret et absolu qui se révèle à l'intuition. Loin de remonter de l'être abstrait et réfléchi à l'Etre concret et intuitif, il descend de celui-ci à celui-là. Mais comment, d'un bond, se transporter en Dieu, comment le contempler dans son entité absolue, sans partir de soi-même? Ce prodige, impossible à la pensée humaine abandonnée à elle seule, la parole l'opère. La parole religieuse révèle Dieu à l'ontologiste; elle le lui révèle en faisant agir la réflexion, et en rendant possible à saisir, au moyen d'un acte réfléchi, l'acte immédiat de l'intuition par lequel l'esprit de l'homme entre en communication directe avec l'Etre absolu. Ainsi, dans l'ordre naturel, le verbe humain est médiateur entre l'esprit et Dieu, comme dans l'ordre surnaturel le Verbe incréé est médiateur entre le genre humain et le Père céleste. L'Etre absolu, contemplé dans sa concrétion, se montre à l'esprit comme créant. En effet, l'intuition, qui dans un premier acte perçoit l'Etre, se saisit elle-même dans un second, comme effet de l'Etre, et elle appréhende dans l'âme, c'est-à-dire, dans les perceptions sensibles et objectives qui l'accompagnent et la modifient, tout l'univers sensible. Ainsi, l'esprit se trouve lui-même en Dieu, comme dans sa cause créatrice; il trouve le monde en lui-même, comme force douée de perception et capable de connaître, et le double ordre des existants lui est révélé par l'intuition de la création, non séparée de l'intuition de l'Etre créateur. La réflexion ontologique représente fidèlement ce procédé primitif et essentiel de l'intuition; et cela, par la double notion du nécessaire et du contin-

gent, qui renferme toute la formule idéale. En effet, le nécessaire étant la raison du contingent, l'intellection du premier doit précéder logiquement la notion du second, et la produire; et l'idée qui unit ensemble ces deux concepts et fait jaillir le contingent du nécessaire, est l'idée de création. Tout homme pensant a présent à l'esprit quelque chose de contingent. Mais il ne pourrait penser le contingent, s'il ne pensait la *raison* de celui-ci, c'est-à-dire, le nécessaire. De plus, le nécessaire, c'est-à-dire, la raison du contingent, ne peut s'unir au contingent lui-même que par la voie d'une *production absolue et libre*, c'est-à-dire, par l'acte créateur. Tout ce procédé est donc contenu dans l'idée du contingent, laquelle, sans lui, est inexplicable et renferme une contradiction manifeste. Ainsi, l'intuition idéale, consultée par la réflexion ontologique, au moyen de la parole religieuse, nous donne séparées et distinctes les trois idées fondamentales de toute la connaissance humaine, savoir : l'Etre, l'existant et la création, lien des deux. Or, l'Etre et l'existant sont deux concrets, et notre esprit les saisit dans leur concrétion, non pas en leur appliquant l'idée abstraite d'être, comme le veut Rosmini, mais en les saisissant par cette appréhension immédiate que l'école écossaise appelle *perception*. — La notion d'être abstrait ne vient que conséquemment, au moyen de la réflexion psychologique, subordonnée à l'ontologique. Elle réside dans l'âme, qui, se repliant sur l'intuition même, et appréhendant cet acte dans son union mystérieuse avec l'Etre absolu et créant, trouve en lui comme une réverbération ou une empreinte de ce grand objet. Car, en vertu de la connaissance, le sujet connaissant reçoit en lui-même une impression et une modification de l'objet connu. Cette modification faite dans l'intuition par la chose qu'elle saisit, est le concept abstrait de l'être, c'est-à-dire, le concept de l'être possible, de l'être comme pensé et susceptible de l'être, dépouillé de sa concrétion, et considéré dans les limites de la pensée seule. — Mais l'intuition, appréhendant l'Etre d'une manière immédiate, n'appréhende pas l'Etre en repos, mais en mouvement et créant; et par conséquent, conjointe-

ment avec l'Etre, elle perçoit l'existence et l'union des deux termes, au moyen de l'anneau intermédiaire de la création. Aussi, l'objet immédiat de l'intuition n'étant pas l'Etre seul, mais l'Etre en relation avec l'existant, moyennant l'organisme de la formule idéale, l'impression que l'intuition en reçoit doit correspondre également aux deux concrets de la formule, c'est-à-dire, à l'Etre et à l'existant, et donner l'image de l'une et de l'autre. Enfin, l'être (*ente*), comme pensé et susceptible de l'être, doit correspondre à l'Etre et à l'existant, et les représenter tous deux. Aussi, la possibilité de penser l'Etre et celle de penser l'existant doivent se réunir en un seul élément qui soit, dans l'acte cogitatif, commun à l'un et à l'autre et également applicable à tous les deux. Or, quel est cet élément, sinon l'être abstrait, possible, commun de Rosmini, susceptible d'être attribué à l'Etre et à l'existant, à Dieu et aux créatures? Voilà donc comment le procédé ontologique, après nous avoir donné les notions concrètes de l'Etre et de l'existant, explique le mode dont se forme, dans l'esprit, le concept abstrait de l'être, base de toute abstraction, et nous le montre dès l'abord comme l'impression subjective faite par la synthèse objective de l'Etre et de l'existant dans l'unité psychologique de l'esprit, au moyen du premier acte intuitif. Mais l'ontologisme ne s'arrête pas là : il nous donne un développement plus adéquat et plus profond de ce fait, que le psychologisme est contraint d'admettre comme un phénomène mystérieux, inexplicable et primitif[1]. En effet, on peut demander comment une seule notion, une notion unique et très-simple, telle que celle de l'être abstrait, possible, commun, très-général, peut également convenir à deux choses si différentes, telles que l'Etre et l'existant, l'infini et le fini, le créateur et la créature. A la première vue, la chose paraît, non-seulement improbable, mais impossible, et l'on peut y soupçonner quelque erreur ou quelque illusion de l'esprit; il semble qu'entre l'Etre et l'existant, séparés par un

1 Rosmini répète souvent que l'intuition de l'être idéal est un fait primitif et inexplicable.

intervalle infini, il ne puisse y avoir rien de commun. L'ontologisme résout ce doute par la synthèse de l'acte créateur [1]. Cette synthèse, impliquant une relation réelle entre l'Etre et l'existant, nous conduit nécessairement à admettre une similitude entre ces deux termes, malgré l'immense intervalle qui les sépare, et elle nous la montre dans l'idée éternelle de l'Etre, sur laquelle est modelé l'existant dans l'acte même qui le produit. Or, l'idée de l'être possible est cet archétype éternel, sans lequel la création serait impossible. L'être possible fait, en conséquence, partie de l'Intelligible divin; et comme l'Intelligible divin nous est communiqué dans l'intuition, au moyen de l'acte créateur, et forme notre intelligence, il s'ensuit que l'idée de l'être abstrait resplendissant à la réflexion, est la même idée divine. Type dans l'Etre, cette idée est image dans l'existant; elle est le lien des deux, et rend possible l'enseignement de la création. Elle doit, en conséquence, être générale, très-commune, et applicable à Dieu comme aux créatures. L'idée de l'être abstrait nous est donc donnée par la perception de l'Etre concret, qui la contient en lui-même, de même que la vue d'un miroir nous donne celle des objets qu'il représente : cette idée nous est encore fournie par la réflexion; par celle-ci, la pensée se repliant sur elle-même, trouve l'idée effectuée et comme incarnée dans sa propre forme. L'esprit humain la reçoit donc de deux manières, savoir, comme exemplaire divin, dans l'intuition de l'Etre absolu, et comme copie modelée sur le divin exemplaire, en vertu de l'acte créateur. En effet, l'esprit, comme créature, descend de Dieu à lui, et comme pensée, il remonte de lui à Dieu; ces deux opérations sont simultanées, immanentes, et elles s'identifient au moyen de l'acte créateur. Donc l'esprit, comme créé et réfléchissant, trouve empreinte en

1 Je ne puis ici que signaler ce point scientifique; sa profondeur, son obscurité et son extrême difficulté exigeraient un volume bien plutôt qu'une note, si l'on voulait le bien traiter. J'en parlerai au long dans la *Science première*, dont la théorie de la création est une partie très-importante.

lui-même l'idée divine de l'être possible; et, comme créé et jouissant de l'intuition, il contemple le même type dans l'Etre concret, objet de son intuition. Aussi, l'idée de l'être possible est objective et subjective à la fois; objective, comme exemplaire divin, résidant en Dieu et manifesté par l'intuition; subjective, comme copie réalisée par la création, et révélée à nous par la pensée réflexe. On voit par là que Rosmini a raison d'attribuer à l'idée de l'être possible un élément objectif; mais il se trompe, et quand il nie l'élément subjectif, et quand il croit à la possibilité de l'élément objectif, sans l'intuition immédiate de l'Etre dans sa concrétion. Si nous n'avions pas cette *intuition*, si l'Etre absolu, renfermant en lui-même l'idée de l'être possible, ne resplendissait pas directement à notre esprit, la *notion* de cet être possible ne pourrait avoir lieu, ou elle aurait une valeur purement subjective.

Cette synthèse de l'objectif et du subjectif dans l'idée de l'être abstrait, au moyen de l'acte créateur, rend aussi raison des convenances qu'il y a entre l'être abstrait et l'Etre concret absolu. « Dans l'idée de l'être, dit Rosmini, se trouve com» prise une idée négative de l'infini, ou, comme l'appelaient » les anciens, *un infini en puissance* [1]. » Mais qu'est-ce que cette idée de l'infini potentiel, sinon le concept de la puissance créatrice inséparable de l'Etre? Le même auteur répète souvent, ainsi que nous l'avons vu, que l'être idéal est indéterminé; nous voyons, dit-il, « cette activité qui s'appelle être, dans son » principe, mais non dans les déterminations, dans lesquelles » elle se complète et s'achève [2]. » Ces locutions et autres semblables reviennent à chaque instant sous sa plume. Or, je ne sais pas jusqu'à quel point il est exact de supposer que la concrétion de l'essence divine consiste à avoir des déterminations, puisque, comme infinie, elle exclut tout terme. Les théologiens de l'école disent que les personnes divines complètent et terminent l'essence divine, en prenant ces mots dans un sens

1 *N. Sag.*, tom. III, p. 156.
2 *Ibid.*, p. 114.

analogique, pour exprimer la subsistance personnelle; mais s'il ne s'agit pas des personnes, quelle signification peut-on donner au mot détermination (*termine*), appliqué à l'essence divine, connue par la raison? Quand on dit ensuite que l'être idéal est *indéterminé*, on joue sur une équivoque; en effet, ou bien cela veut dire qu'il n'est pas concret, mais vague, indéfini, commun, applicable à toute chose; ou bien qu'il n'a point de limites et qu'il est infini. Dans ce dernier cas, il s'en faut tant que l'indétermination de l'être exclue les caractères de la Divinité, qu'elle en constitue, au contraire, un des principaux. L'être abstrait est infini, parce qu'il est un exemplaire résidant dans l'essence divine, douée de vertu créatrice et infinie. Dans le premier cas, l'être abstrait est vraiment indéterminé, parce qu'il exprime le contingent, qui peut être effectué ou ne l'être pas, fait de telle ou telle manière, en vertu de l'action créatrice, qui jouit d'une suprême liberté. Cette indétermination exprime donc un autre caractère différent, c'est-à-dire, la très-parfaite liberté de l'Etre créateur. Mais assez sur ce sujet pour le présent. Ce peu de remarques suffisent, je crois, à montrer que l'ontologisme est la seule méthode qui puisse éviter les difficultés, les ambiguités, les contradictions, les absurdités dans lesquelles tombent les psychologistes, la seule capable de nous mettre en bon chemin pour arriver à une théorie orthodoxe de la vision idéale. L'achèvement de l'entreprise sera le sujet d'une autre discussion.

NOTE 3, P. 19.

Passages de saint Bonaventure et de Gerson sur la vision idéale.

Saint Bonaventure est un des anneaux traditionnels qui rattachent dans l'histoire de la science la philosophie de saint Augustin et de saint Anselme à celle de Malebranche. Je vais

réunir les principaux traits de la théorie de la vision idéale, chef-d'œuvre de concision et de profondeur, qu'il expose dans l'*Itinerarium*, opuscule appelé par Jean Gerson : *Opus immensum, cujus laus superior est ore mortalium* 1.

« Intellectum..... propositionum tunc intellectus noster di-
» citur veraciter comprehendere, cum certitudinaliter scit il-
» las veras esse, et hoc scire est scire, quoniam non potest
» falli in illa comprehensione. Scit enim quod veritas illa non
» potest aliter se habere. Scit igitur veritatem illam esse in-
» commutabilem. Sed cum ipsa mens nostra sit commutabilis,
» illam sic incommutabiliter relucentem non potest videre, nisi
» per aliquam aliam lucem omnium incommutabiliter radian-
» tem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem. Scit
» igitur in illa luce quæ illuminat omnem hominem venientem
» in hunc mundum, quæ est lux vera et Verbum in principio
» apud Deum. Intellectum autem illationis tunc veraciter per-
» cipit noster intellectus, quando videt quod conclusio neces-
» sario sequitur ex præmissis, quod non solum videt in ter-
» minis necessariis, verum etiam in contingentibus, ut, si homo
» currit, homo movetur..... Huiusmodi igitur illationis necessi-
» tas non venit ab existentia rei in materia, quia est contingens,
» nec ab existentia rei in anima, quia tunc esset fictio, si non es-
» set in re. Venit igitur ab exemplaritate in arte æterna, secun-
» dum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invi-
» cem, ad illius æternæ artis repræsentationem. Omnis igitur,
» ut dicit Augustinus in libro de vera religione (cap. 39), vere
» ratiocinantis lumen accenditur ab illa veritate..... Ex quo
» manifeste apparet, quod coniunctus sit intellectus noster ipsi
» æternæ veritati : dum nisi per illam docentem nihil verum
» potest certitudinaliter capere 2. » Il va plus loin, et démontre que par les mêmes motifs, notre esprit ayant pour règle, dans les jugements moraux, une loi *superior mente nostrâ*, il doit avoir l'intuition de la loi divine elle-même. Déjà il avait

1 S. Bonav., *Op.*, Moguntiæ, 1609, tom. III, p. 125.
2 *Itin. ment. in Deum*, cap. 3. *Op.* tom. VI, p. 130.

établi auparavant que l'esprit humain ne saurait se ressouvenir, s'il n'avait pas « lucem incommutabilem sibi præsentem, in qua » meminit invariabilium veritatum. Et sic per operationes memo- » riæ apparet, quod ipsa anima est imago Dei et similitudo adeo » sibi præsens et eum habens præsentem, quod eum actu capit et » per potentiam capax ejus est, et particeps esse potest. » D'où il suit que ce même esprit « retinet..... scientiarum principia et » dignitates, ut sempiternalia et sempiternaliter, quia nunquam » potest sic oblivisci eorum, dummodo ratione utatur, quin ea » audita approbet et eis assentiat, non tanquam de novo præci- » piat, sed tanquam sibi innata et familiaria recognoscat [1]. »

« Nisi..... cognoscatur quid est ens per se, non potest plene » sciri diffinitio alicuius specialis substantiæ. Nec ens per se co- » gnosci potest, nisi cognoscatur cum suis conditionibus, quæ » sunt unum, verum, bonum. Ens autem cum possit cogitari ut » diminutum et ut completum, ut imperfectum et ut perfectum, » ut ens in potentia et ut ens in actu, ut ens secundum quid et » ut ens simpliciter, ut ens in parte et ut ens totaliter, ut ens » transiens et ut ens manens, ut ens per illud et ut ens per se, » ut ens permixtum non enti et ut ens purum, ut ens dependens » et ut ens absolutum, ut ens posterius et ut ens prius, ut ens » mutabile et ut ens immutabile, ut ens simplex et ut ens » compositum : cum privationes et defectus nullatenus possint » cognosci nisi per positiones, non venit intellectus noster ut » plene resolvens intellectum alicuius entium creatorum, nisi » juvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completis- » simi et absoluti : quod est simpliciter et æternum ens, in quo » sunt rationes omnium in sua puritate. Quomodo autem sciret » intellectus hoc esse ens defectivum et incompletum, si nullam » haberet cognitionem entis absque omni defectu? Et sic de » aliis conditionibus prælibatis [2]. »

« Quoniam autem contingit contemplari Deum, non solum » extra nos et intra nos, verum etiam supra nos : extra nos

1 *Itin. ment. in Deum*, cap. 3. *Op.* Moguntiæ, 1609, tom. VII, p. 129.
2 *Ibid.*, p. 130.

» per vestigium, intra nos per imaginem, et supra nos per lu-
» men quod est signatum supra mentem nostram quod est lu-
» men veritatis æternæ, cum ipsa mens nostra immediate ab
» ipsa veritate formetur, qui exercitati sunt..... in tertio (modo)
» intrant..... in sancta Sanctorum..... per quæ intelligimus
» duos modos..... Primus modus primo et principaliter defigit
» aspectum in ipsum esse, dicens quod qui est, est primum no-
» men Dei..... Unde dictum est Moysi : *Ego sum qui sum.....*
» Volens igitur contemplari Dei invisibilia, quoad essentiæ uni-
» tatem, primo defigat aspectum in ipsum esse, et videat ipsum
» esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non
» esse, quia ipsum est purissimum, non occurrit nisi in plena
» fuga non esse : sicut et nihil in plena fuga esse. Sicut igitur
» omnino nihil, nihil habet de esse, nec de eius conditionibus :
» sic e contra ipsum esse nihil habet de non esse, nec actu,
» nec potentia, nec secundum veritatem rei, nec secundum
» æstimationem nostram. Cum autem non esse privatio sit es-
» sendi non cadit in intellectum nisi per esse : esse autem non
» cadit per aliud, quia omne quod intelligitur aut intelligitur
» ut non ens, aut ut ens in potentia, aut ut ens in actu. Si
» igitur non ens non potest intelligi nisi per ens, et ens in po-
» tentia non nisi per ens in actu, et esse nominat ipsum purum
» actum entis : esse igitur est quod primo cadit in intellectu,
» et illud esse est quod est purus actus. Sed hoc non est esse
» particulare, quod est esse arctatum, quia permixtum est cum
» potentia, nec esse analogum, quia minime habet de actu,
» eo quod minime est. Restat igitur quod illud esse est esse di-
» vinum. Mira igitur est cæcitas intellectus, qui non considerat
» illud quod prius videt, et sine quo nihil potest cognoscere.
» Sed sicuti oculus intentus in varias colorum differentias, lu-
» cem per quam videt cætera, non videt, et si videt, non tamen
» advertit : sic oculus mentis nostræ intentus in ista entia par-
» ticularia et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet
» primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit.
» Unde verissime apparet, quod sicut oculus vespertilionis
» se habet ad lucem : ita se habet oculus mentis nostræ ad

» manifestissima naturæ. Quia assuefactus ad tenebras entium » et phantasmata sensibilium, cum ipsam lucem summi esse » intuetur, videtur sibi nihil videre : non intelligens quod » ipsa caligo summa est mentis nostræ illuminatio; sicut » quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil vi- » dere.

» Vide igitur ipsum purissimum esse, si potes, et occurret » tibi quod ipsum non potest cogitari ut ab alio acceptum : ac » per hoc necessario cogitatur, ut omnimode primum : quod » nec de nihilo, nec ab alio potest esse. Quid enim est per se, » si ipsum esse non est per se a se? Occurret etiam tibi ut » carens omnino non esse, ac per hoc ut nunquam incipiens, » nunquam desinens, sed æternum. Occurret etiam tibi, ut » nullo modo in se habens nisi quod est ipsum esse, ac per » hoc ut cum nullo compositum, sed simplicissimum. Occurret » etiam ut nihil habens possibilitatis, quia omne possibile » aliquo modo habet aliquid de non esse : ac per hoc ut » summe actualissimum. Occurret ut nihil habens defectibi- » litatis, ac per hoc ut perfectissimum. Occurret postremo » ut nihil habens diversificationis, ac per hoc ut summe » unum.

» Esse igitur quod est esse purum, et esse simpliciter, et » esse absolutum, est esse primarium, æternum, simplicissi- » mum, actualissimum, perfectissimum, et summe unum. Et » sunt hæc ita certa, quod non potest ab intelligente ipsum » esse cogitari horum oppositum, et unum horum necessario » infert aliud. Nam quia simpliciter est esse, ideo simpliciter » primum : quia simpliciter primum, ideo non est ab alio fac- » tum, nec a se ipso potuit, ergo æternum. Item quia primum » et æternum, ideo non ex aliis, ergo simplicissimum. Item » quia primum, æternum et simplicissimum, ideo nihil est in » eo possibilitatis cum actu permixtum, et ideo actualissi- » mum. Quia primum, æternum, simplicissimum, actualis- » simum, ideo perfectissimum. Tali omnino nihil deficit, nec » aliqua potest fieri additio. Quia primum, æternum, simpli- » cissimum, actualissimum, perfectissimum; ideo summe

» unum..... Unde si Deus nominat esse primarium, æternum, » simplicissimum, actualissimum, perfectissimum, impossibile est ipsum cogitari non esse, nec esse nisi unum solum..... Sed habes unde subleveris in admirationem. Nam » ipsum esse est primum et novissimum, est æternum et præstantissimum, est simplicissimum et maximum, est actualissimum et immutabilissimum, est perfectissimum et immensum, » est summe unum et tamen omnimodum. Si hæc pura mente » miraris, maiore luce perfunderis, dum ulterius vides, quia » ideo est novissimum, quia primum. Quia enim est primum, » omnia operatur propter se ipsum : et ideo necesse est quod » sit finis ultimus, initium et consummatio, alpha et omega. » Ideo est præsentissimum quia æternum. Quia enim æternum » non finitur ab alio, nec deficit a se ipso, nec decurrit ab uno » in aliud, ergo nec habet præteritum, nec futurum, sed esse » præsens tantum. Ideo maximum, quia simplicissimum. Quia » enim simplicissimum in essentia, ideo maximum in *virtute*, » quia virtus quanto plus est unita, tanto plus est infinita. Ideo » immutabilissimum quia actualissimum. Quia enim actualissimum est, ideo est actus purus. Et quod tale est, nihil novi » acquirit, nihil habitum perdit, ac per hoc non potest mutari. » Ideo immensum quia perfectissimum. Quia enim perfectissimum, ideo nihil potest cogitari ultra ipsum melius, nobilius, nec dignius, ac per hoc nihil maius, et omne tale est » immensum. Ideo omnimodum, quia summe unum. Quia » enim summe unum, ideo est omnis multitudinis universale » principium. Ac per hoc ipsum est universalis omnium causa » efficiens, exemplans, et terminans, sicut causa essendi, ratio » intelligendi et ordo vivendi. Est igitur omnimodum non sicut » omnium essentia, sed sicut cunctarum essentiarum superexcellentissima, et universalissima, et sufficientissima causa. » Cuius virtus quia summe unita in essentia, ideo summe infinitissima et multiplicissima in efficacia.

» Rursus revertentes dicamus, quia igitur esse purissimum » et absolutum, quod est simpliciter esse, est primarium et » novissimum, ideo est omnium origo et finis consummans.

» Quia æternum et præsentissimum, ideo omnes durationes
» ambit, et intrat, quasi simul existens earum centrum et
» circumferentia. Quia simplicissimum et maximum ideo to-
» tum intra omnia, et totum extra omnia, ac per hoc est
» sphæra intelligibilis cuius centrum est ubique et circumfe-
» rentia nusquam. Quia actualissimum et immutabilissimum,
» ideo stabile manens, moveri dat universa. Quia perfectissi-
» mum et immensum, ideo est intra omnia, non inclusum,
» extra omnia, non exclusum, supra omnia, non elatum, infra
» omnia, non prostratum. Quia vero est summe unum et omni-
» modum, ideo est omnia in omnibus; quamvis omnia sint
» multa et ipsum non sit nisi unum, et hoc quia per simplicissi-
» mam unitatem, serenissimam veritatem et sincerissimam bo-
» nitatem, est in eo omnis virtuositas, omnis exemplaritas, et
» omnis communicabilitas : ac per hoc ex ipso, et per ipsum
» et in ipso sunt omnia (Rom. XI). Et hoc quia omnipotens,
» omnisciens, et omnimode bonum, quod perfecte videre est
» esse beatum, sicut dictum est Moysi : Ego ostendam tibi
» omne bonum (Exod. XXXIII) [1]. »

Puisque j'ai nommé Jean Gerson, comme un grand admirateur de l'*Itinerarium*, j'ajouterai ici un passage de cet illustre théologien, où il se rapproche beaucoup de la doctrine de son maître. Voici en quels termes il parle de la lumière intellectuelle :

« Intelligentia simplex est vis animæ cognitiva, suscipiens
» immediate a Deo naturalem quamdam lucem, in qua et per
» quam principia prima cognoscuntur esse vera et certissima,
» terminis apprehensis. Principia hujusmodi nominantur ali-
» quando dignitates, aliquando communes animi conceptiones,
» aliquando regulæ primæ incommutabiles et impossibiles
» aliter se habere..... Qualis vero sit illa lux naturalis, dici
» potest probabiliter, aut quod est aliqua dispositio connatura-
» lis et concreta animæ, quam aliqui vocare videntur habitum
» principiorum : vel probabilius, quod est ipsamet animæ

1 S. BONAV., *Itin. ment. in Deum*, cap. 5, tom. VII, p. 132, 133.

» existens lux quædam intellectualis naturæ, derivata ab in-
» finita luce primæ intelligentiæ, quæ Deus est, de quo Joan-
» nes : *Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem*
» *in hunc mundum* [1]. »

Ce passage semble supposer que Gerson considère l'intelligible humain comme substantiellement distinct de l'intelligible divin; mais un peu plus bas, Gerson nie, en citant un texte de saint Augustin, qu'il y ait *medium aliquod inter animam rationalem et Deum*. Il faut donc croire que, selon lui, la lumière intelligible est divine en ce qui regarde son élément positif, bien que, à l'égard de l'homme, elle s'unisse à un élément subjectif et négatif, ayant sa source dans l'intuition. Cette interprétation est confirmée par la manière dont l'auteur français parle de la vision divine. Il en distingue trois espèces, qu'il appelle, la première, *facialis et intuitiva ;* la seconde, *specularis et abstractiva ;* la troisième, *nubilaris et ænigmatica*. Celle-ci tient le milieu entre les deux autres ; il la compare à l'*aurore*, tandis que l'abstractive et l'intuitive sont assimilées par lui à la *lune* et au *soleil*. Or la vision énigmatique n'est autre chose que l'appréhension immédiate de l'intelligible; ce fait résulte des paroles suivantes : « Visio Dei nubilaris et ænigmatica naturaliter habe-
» tur modis velut innumerabiliter variatis, sicut et visus carnis
» percipit diversissime lumen solis. Visio Dei nubilaris et
» ænigmatica concomitatur quamlibet aliam cujuscumque
» rei visionem, sicut colorum visioni comes est visio lucis, seu
» luminis, ita nihil videre possumus, nisi per irradiationem di-
» vini luminis directe vel oblique, absolute vel confuse se mons-
» trantis [2]. »

NOTE 4, P. 24.

Identité du concret et de l'abstrait, de l'individuel et du général dans l'ordre de l'absolu.

Les sensualistes se trompent grandement, quand ils affirment

1 *De myst. theol. specul.*, part. 2, consid. 10, tom. III, p. 371, 372.
2 *Tract. de oculo. — Opera.* Antverpiæ, 1706, tom. III, p. 486.

que la réalité consiste dans les choses individuelles, et non pas dans les idées générales. En effet, les existences individuelles tirent leur réalité de l'Etre, l'idée la plus générale et la source de toute généralité. Et l'Etre qui confère la réalité aux existences, au moyen de l'acte créateur, doit la posséder en propre dans un degré éminent. Le mot lui-même qui exprime cette propriété, nous l'indique. *Réalité* vient de *res*, chose ; *res* de *reri*, penser ; et en effet l'élément cogitatif est inséparable de l'idée de l'Etre. *Res* est l'objet *ratum*, c'est-à-dire, *pensé*, et il réunit au sensible l'intelligible.

La distinction du concret et de l'abstrait, de l'individuel et du général, est applicable à l'ordre des choses contingentes seulement. Voilà pourquoi les propriétés opposées s'identifient dans la sphère du nécessaire, c'est-à-dire, en Dieu. On le voit clairement dans le concept du temps et de l'espace purs ; concept particulier et général, concret et abstrait à la fois. L'identité de ces divers attributs dans l'ordre apodictique ne pourrait briller avec plus d'évidence.

L'identification du général et de l'individuel dans la sphère de l'Etre concilie la doctrine d'Aristote avec celle de Platon. Les deux philosophes se contredisent, parce qu'ils ne remontent pas jusqu'au concept de l'Etre, qui est la cime de la spéculation philosophique, et qui renferme seul l'accord de leurs opinions. En effet, les idées de Platon sont de pures abstractions, si elles ne se concrétisent pas dans l'idée de l'Etre ; de même, les individus d'Aristote sont de purs sensibles, incapables d'être pensés de quelque manière que ce soit, s'ils ne deviennent pas intellectuels dans l'idée de l'Etre. L'Etre élève au rang d'abstractions accessibles à la pensée les individus sensibles, et les idées générales au rang de choses réelles.

NOTE 5, P. 28.

Passage de Malebranche et de Leibniz sur la parole idéale.

Dans son livre *De Magistro*, et dans beaucoup d'autres en-

droits de ses œuvres qu'il serait trop long de citer, saint Augustin discourt admirablement sur cette parole intérieure de l'Idée, donnée par nous comme base du premier jugement et du premier fait. « Toutes les réponses de la raison sont éternelles et » immuables, dit Malebranche. Elles ont toujours été dites, ou » plutôt elles se disent toujours sans aucune succession de » temps, et quoiqu'il nous faille quelques moments pour les » entendre, il ne lui en faut point pour les faire, parce qu'effec» tivement elles ne sont point faites. Elles sont éternelles, im» muables, nécessaires [1]. » Et ailleurs : « Les philosophes » même les moins éclairés demeurent d'accord que l'homme » participe à une certaine *Raison* qu'ils ne déterminent pas. » C'est pourquoi ils le définissent *animal RATIONIS particeps* : » car il n'y a personne qui ne sache, du moins confusément, que » la différence essentielle de l'homme consiste dans l'union né» cessaire qu'il a avec la Raison universelle, quoiqu'on ne » sache pas ordinairement quel est celui qui renferme cette » Raison, et qu'on se mette fort peu en peine de le découvrir. » Je vois, par exemple, que 2 fois 2 font 4, et qu'il faut préfé» rer son ami à son chien ; et je suis certain qu'il n'y a point » d'homme au monde qui ne le puisse voir aussi bien que moi. » Or je ne vois point ces vérités dans l'esprit des autres, » comme les autres ne les voient point dans le mien. Il est donc » nécessaire qu'il y ait une Raison universelle qui m'éclaire et » tout ce qu'il y a d'intelligences. Car, si la raison que je con» sulte n'était pas la même qui répond aux Chinois, il est évi» dent que je ne pourrais pas être aussi assuré que je le suis, » que les Chinois voient les mêmes vérités que je vois. Ainsi la » Raison que nous consultons quand nous rentrons dans nous» mêmes, est une raison universelle..... Je suis certain que » les idées des choses sont immuables, et que les vérités et les » lois éternelles sont nécessaires : il est impossible qu'elles ne » soient pas telles qu'elles sont. Or, je ne vois rien en moi » d'immuable ni de nécessaire ; je puis n'être point ou n'être

1 MALEBRANCHE, *Entret. sur la métaph., la relig. et la mort*. Entr. 4.

» pas tel que je suis : il peut y avoir des esprits qui ne me res-
» semblent pas, et cependant je suis certain qu'il ne peut y
» avoir d'esprits qui voient des vérités et des lois différentes de
» celles que je vois : car tout esprit voit nécessairement que 2
» et 2 font 4, et qu'il faut préférer son ami à son chien. Il faut
» donc conclure que la Raison, que tous les esprits consultent,
» est une Raison immuable et nécessaire. — De plus, il est évi-
» dent que cette même raison est infinie. L'esprit de l'homme
» conçoit clairement qu'il y a ou qu'il peut y avoir un nombre
» infini de triangles, de tétragones, de pentagones intelligibles,
» et d'autres semblables figures..... Il aperçoit même l'infini
» dans l'étendue, car il ne peut douter que l'idée qu'il a de l'es-
» pace ne soit inépuisable..... Enfin, l'esprit voit clairement
» l'infini dans cette souveraine raison, quoiqu'il ne le com-
» prenne pas. En un mot, il faut bien que la Raison que
» l'homme consulte soit infinie, puisqu'on ne la peut épuiser,
» et qu'elle a toujours quelque chose à répondre sur quoi que
» ce soit qu'on l'interroge. — Mais s'il est vrai que la Raison
» à laquelle tous les hommes participent est universelle ; s'il
» est vrai qu'elle est infinie ; s'il est vrai qu'elle est immuable et
» nécessaire ; il est certain qu'elle n'est point différente de celle
» de Dieu même ; car il n'y a que l'être universel et infini qui
» renferme en soi-même une raison universelle et infinie.
» Toutes les créatures sont des êtres particuliers ; la raison uni-
» verselle n'est donc point créée. Toutes les créatures ne sont
» point infinies : la raison infinie n'est donc point une créature.
» Mais la raison que nous consultons n'est pas seulement uni-
» verselle et infinie, elle est encore nécessaire et indépendante,
» et nous la concevons, en un sens, plus indépendante que
» Dieu même. Car Dieu ne peut agir que selon cette raison,
» il dépend d'elle en un sens : il faut qu'il la consulte et qu'il
» la suive. Or, Dieu ne consulte que lui-même, il ne dé-
» pend de rien. Cette raison n'est donc pas distinguée de lui-
» même, elle lui est donc co-éternelle et substantielle.....
» Nous voyons donc la règle, l'ordre, la raison de Dieu : car
» quelle autre sagesse que celle de Dieu pourrions-nous voir,

» lorsque nous ne craignons point de dire que Dieu est obligé » de la suivre [1]? »

Leibniz est en parfait accord avec saint Augustin et Malebranche, dans les lignes suivantes :

« Præclarus est locus Aristotelis..... esse aliquid in nobis » agens ratione præstantius, imo divinum..... Aristoteles » autem vereor ne hic in animo habuerit sententiam perni- » ciosam, cuius sese alibi suspectum reddidit : de intellectu » agente universali, qui solus et in omnibus hominibus idem, » post mortem supersit, quam sententiam renovarunt Aver- » roistæ. Sed omisso hoc pessimo additamento, ipsa sententia » per se pulcherrima est, et rationi ac Scripturæ conformis. » Deus est enim lumen illud, quod illuminat omnem hominem » venientem in hunc mundum. Et veritas quæ intus nobis lo- » quitur, cum æternæ certitudinis theoremata intelligimus, ipsa » Dei vox est, quod etiam notavit D. Augustinus [2]. »

NOTE 6, P. 31.

Sur la confusion de l'être avec l'exister.

Une foule d'ambiguités et de difficultés en philosophie naissent de la confusion de l'*être* avec l'*exister*.

En voici des exemples. Bien des philosophes disent que le temps et l'espace purs n'*existent* pas ; et ils ont raison, parce que ces choses ne sont pas des existences, mais de simples relations entre l'être et l'existence. Toutefois l'espace et le temps *sont* véritablement, et l'on ne peut le nier sans tomber dans l'absurde. — Quand on parle de l'*existence* de Dieu, on émet une phrase panthéistique, ou dépourvue de sens. En effet, que peut signifier l'existence de l'être, puisque, par là même qu'il *est*, l'Etre n'*existe* pas? Que si par existence on entend la pléni-

1 MALEBRANCHE, *Rech. Ecl. sur le liv.* 3, *écl.* 10, tom. IV, p. 203-208.
2 LEIBNIZ. *Op. omn.*, *éd. Dutens*, tom. II, p. 1, p. 264.

tude de l'être, la souveraine réalité, la locution *existence de Dieu* est équivalente à celle-ci : *essence de l'Être,* comme Vico l'a remarqué.

NOTE 7, P. 31.

Passage de Vico sur la différence entre les mots être *et* exister, *et sur l'usage abusif qu'en fait Descartes.*

Voici un passage de Vico sur le même sujet : « *Exister* ne si-
» gnifie pas autre chose que *être de, être sorti, stare super ;* je
» pourrais appuyer cette assertion sur plus de mille passages
» d'auteurs latins. Or ce qui est sorti, est sorti de quelque
» autre chose. Ainsi le *être sorti* n'est pas une propriété des
» principes. Pour la même raison le *se tenir sur* ne l'est pas
» non plus ; parce que le *super stare* indique que quelque
» autre chose *stat sub;* et les principes ne supposent rien au-
» delà d'eux-mêmes. Au contraire, l'être (το esse) est une
» propriété des principes, parce que l'être ne peut venir du
» néant. C'est donc avec justice que les écrivains de la basse
» latinité ont appelé ce qui *se tient dessous* (stat sub), la *sub-*
» *stance*, dans laquelle, selon nous, réside la vraie essence.
» Mais les attributs constituent l'existence, dans la même pro-
» portion que la substance constitue l'essence..... Et ici je ne
» puis m'empêcher de noter que Descartes parle impropre-
» ment quand il dit dans ses Méditations : *Je pense, donc*
» *je suis*. Il aurait dû dire : *Je pense, donc j'existe*. Et cette
» expression, prise dans sa signification propre, telle qu'elle
» nous est donnée dans son étymologie, aurait abrégé son che-
» min, à l'endroit où il cherche à passer de l'existence à l'es-
» sence. Voici comment : *Je pense, donc j'y suis,* aurait-il dit.
» Cet *y* lui aurait donné immédiatement cette idée : *Donc il y a*
» *quelque chose qui me soutient, qui est la substance; substance qui*
» *emporte avec soi l'idée de soutenir, et non pas d'être soutenu ;*
» *donc elle est* a se ; *donc elle est éternelle et infinie ; donc mon*

» *essence est Dieu, qui soutient ma pensée.* Ainsi l'importance » des mots inventés par les hommes habiles est telle, qu'ils » nous épargnent de longues séries de raisonnements. Pour » les mêmes raisons il faut encore noter que, quand de son » existence Descartes veut inférer l'existence de Dieu, sa piété » parle improprement; car de ce que j'existe, il suit non pas » que Dieu existe, mais qu'il est; et d'après nos principes raisonnés » de métaphysique, mon existence se trouve fausse, » quand j'arrive d'elle à Dieu, car elle n'est point en Dieu en ce » sens que l'existence des choses créées est essence en Dieu. » Dieu n'*y* est pas, mais il est, parce qu'il soutient, maintient » et contient tout; tout sort de lui, tout retourne en » lui [1]. » Quel ontologiste parle plus clairement que *notre* grand Vico?

NOTE 8, P. 31.

Passages de Descartes dans lesquels ce philosophe fait synonymes être *et* exister.

« Il est pour le moins aussi certain que Dieu qui est cet être » si parfait *est* ou *existe*, qu'aucune démonstration de géométrie » le saurait être [2]. »

« Il faut... tenir pour constant que cette proposition *je suis,* » *j'existe,* est nécessairement vraie [3]. »

« *Je suis, j'existe,* cela est certain [4]. »

« Je connais que j'*existe* et je cherche quel je *suis* moi que je » connais *être* [5]. »

« Il est certain que je *suis* et que j'*existe*, quand même je » dormirais toujours [6]. »

1 VICO, *Op. lat.*, tom. I, p. 106, 107.
2 DESCARTES, *Disc. de la méth.* — *Œuv.*, tom. I, p. 163.
3 *Ibid.*, *Médit.* 2, p. 248.
4 *Ibid.*, p. 251.
5 *Ibid.*, p. 252.
6 *Ibid.*, p. 254.

« Si je juge que la cire *est* ou *existe* de ce que je la vois, » certes il suit bien plus évidemment que je *suis* ou que j'*existe* » moi-même [1]. »

« Lorsque quelqu'un dit : *Je pense, donc je* suis *ou* j'existe, il » ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force » de quelque syllogisme..... S'il la déduisait d'un syllogisme, » il aurait dû auparavant connaître cette majeure : *Tout ce qui* » *pense* est *ou* existe [2]. »

« En ne pouvant douter de soi-même..... j'ai pris l'*être* ou » l'*existence* de cette pensée pour le premier principe [3]. »

Cette habitude d'unir les mots *être* et *exister* comme synonymes, prouve 1° que Descartes confondait scientifiquement ces deux concepts; 2° que réflexivement il avait une notion confuse de leur différence; ce qui ne doit pas étonner, puisque cette différence appartient à l'intuition primitive et fondamentale de l'esprit humain, et que pour le commun des penseurs, elle ne brille pas clairement dans la réflexion.

NOTE 9, P. 48.

Sur le mot existences *employé dans la formule.*

Je dis *existences* plutôt que *existence*, *existant* ou *existants*, parce que le premier de ces quatre mots me paraît le plus approprié au concept dont il s'agit. En effet, le second et le troisième n'indiquent pas la multiplicité propre du créé opposée à l'unité de l'Etre; le troisième et le quatrième semblent donner à ce qui existe une subsistance absolue et *a se*, qui ne leur convient pas. En disant *existences*, on indique mieux à la fois et la condition relative et contingente, et la pluralité du créé. Du reste, je ne fais pas difficulté de me servir des autres mots, en dehors de la précision rigoureuse de la formule.

1 DESCARTES, *Médit.* 2. *Œuv.*, tom. I, p. 261.

2 *Id.*, *Rép. aux second. ob.*, p. 426, 427.

3 *Id.*, *Les princ. de la phil.*, tom. III, p. 19.

NOTE 9 BIS, P. 47.

Sur une contradiction apparente de l'auteur.

Dans cette phrase de la page 47 : *Le premier* (le jugement par lequel Dieu s'affirme lui-même) *procède de l'intelligible en tant qu'il se prend librement lui-même pour terme*, le mot *librement* ne renferme aucune contradiction avec la phrase qui termine la page précédente, où il est dit que ce même acte est *nécessaire*. L'auteur a écrit *librement* au lieu de *nécessairement*, parce que, en Dieu, qui est un *acte pur*, la nécessité et la liberté, la réalité et l'intelligibilité, l'éternité et l'immensité, la bonté et la justice, en un mot, toutes les contradictoires *positives* s'identifient. C'est pour indiquer cette identité que M. Gioberti a employé le mot *librement* dans une circonstance où il ne peut évidemment convenir qu'en vertu de cette identification. Cette intention de l'auteur devient assez évidente quand on se reporte aux différents endroits de son livre où il a occasion de parler de la liberté de Dieu, v. g., t. I, p. 559, etc., et spécialement dans les *Considérations sur les doctrines religieuses de M. V. Cousin*, chap. 1, n° X, surtout vers la fin, tom. III, p. 75.

Cette doctrine de l'identification en Dieu des contradictoires positives, qui n'est pas, du reste, propre à l'illustre philosophe piémontais, diffère infiniment de la doctrine de Hégel. Celui-ci identifie toutes les contradictoires, *positives* et *négatives ;* il admet l'*identification de l'être et du néant*. Aussi son *être-néant* ou le *devenir*, principe de toutes choses, produit-il, en se développant, un je ne sais quoi qu'on ne peut mieux désigner qu'en lui appliquant ce vers si connu :

Monstrum horrendum, informe, ingens, cui lumen ademptum.

(Note d. traduct.)

NOTE 10, P. 53.

Sur les notions du nécessaire, du possible, du contingent, et sur les principes qui en dérivent.

Les trois notions du nécessaire, du possible et de l'existant

sont le pivot de la métaphysique, et elles se présentent à nous comme trois aspects ou dépendances de la seule idée primitive et absolue, je veux dire de l'idée de l'Etre.

Le nécessaire, le possible et l'existant expriment les relations de l'Etre. Le nécessaire renferme les relations de l'Etre à l'égard de lui-même; le possible, celles du nécessaire à l'égard de l'existant, et l'existant, celles du possible à l'égard du nécessaire. De là vient que le nécessaire représente directement et immédiatement l'Etre; le possible et l'existant ne l'expriment que d'une manière indirecte et médiate. Le nécessaire peut être pensé seul; le possible et l'existant ne peuvent l'être sans le nécessaire.

Trois grands objets, trois grandes réalités correspondent à ces trois notions : au nécessaire, c'est-à-dire, à l'Etre absolu et immédiat, correspond Dieu; au possible, la quantité continue, c'est-à-dire, le temps et l'espace purs; à l'existant, la quantité discrète, c'est-à-dire, l'univers et tout ce qu'il contient. De là trois grandes sciences formant l'encyclopédie complète : la philosophie, science du nécessaire, c'est-à-dire, de Dieu et du contingent fait à son image, l'âme humaine; les mathématiques, science du possible, et la physique, science de l'existant.

Le temps et l'espace purs, dont la nature a désespéré les plus grands métaphysiciens, ne sont intelligibles que comme un anneau et un passage intermédiaires entre Dieu et le monde, de la même manière que le possible est un anneau entre l'Etre et l'existant, entre le nécessaire et le contingent.

Leibniz a remarqué cette vérité capitale, que toute idée absolue exprime une relation de l'Etre. Voici les expressions dont il se sert dans ses Nouveaux Essais : « L'idée de l'absolu est en » nous intérieurement comme celle de l'Etre. Ces absolus ne » sont autre chose que les attributs de Dieu, et on peut dire » qu'ils ne sont pas moins la source des idées que Dieu est lui- » même le principe des êtres. L'idée de l'absolu par rapport à » l'espace n'est autre que celle de l'immensité de Dieu, et ainsi » des autres [1]. »

1 Leibniz, *Nouv. ess. sur l'entend. hum.*, liv. II, ch. 17. — *Œuv. phil.*, *éd. Raspe*, p. 116.

On peut demander si ce principe : *le contingent présuppose le nécessaire*, est identique à l'axiome : *ce qui a un commencement a une cause*. Au premier abord on pourrait répondre négativement; car on peut penser à une chose contingente, qui déjà existe, sans faire attention à son principe. Mais alors quel est le lien entre le nécessaire et le contingent? Sera-ce la raison, en ce sens que le nécessaire et non le contingent a en lui-même la raison de sa réalité? Très-bien ; mais je fais ici une nouvelle question : la raison est-ce la même chose que la cause, ou non? Si elle ne l'est pas, que sera-t-elle donc? Elle sera le contenant peut-être, selon l'opinion de Krause? Mais cette assertion est toute matérialiste, absurde, et me semble peu digne d'un bon métaphysicien.

La véritable solution est celle-ci. La raison d'une chose est substantiellement la cause d'un effet, mais considérée sous un aspect différent, par rapport au temps. On appelle raison la cause d'un effet qui ne commence pas, mais qui continue à exister ; et l'on appelle première cause la raison d'une chose qui commence à avoir l'existence. Dans les deux cas l'effet reçoit l'existence, c'est-à-dire, est créé par la cause; il n'y a qu'une seule différence, c'est que dans l'un la création se commence, et que dans l'autre elle se renouvelle. Le concept du contingent et de ses rapports avec le nécessaire implique donc l'intuition d'une création continue. Remarquez pourtant que les métaphysiciens confondent souvent le principe de la raison suffisante avec le principe téléologique, qui, présupposant l'intelligence dans la cause efficiente, exprime la nécessité de la cause finale.

Pour jeter plus de jour sur mon travail, voici la genèse des divers principes :

1° L'Etre est. Principe de l'unité primitive.

2° L'existence dépend de l'Etre. Principe de la dualité primitive.

Le second principe renferme les subdivisions suivantes :

A. L'existence est de l'Etre. Principe de la cause première.

B. L'existence est dans l'Etre. Principe de la substance première.

Le principe A se subdivise encore.

a. L'existence qui commence est de l'Etre. Principe de la création.

b. L'existence qui continue est de l'Etre. Principe de la raison suffisante.

c. L'existence qui commence et qui continue est à l'Etre, c'est-à-dire, dirigée vers une fin qui est dans l'Etre même. Principe de la finalité ou de la Cause finale.

Tous ces principes se réduisent à celui de création, qui constitue la formule idéale.

NOTE 11, P. 55.

De la dualité idéale.

Il y a un dualisme primitif dans la réalité des choses, comme il y en a un dans l'idéalité, c'est-à-dire, dans la connaissance. Dans la première, l'Etre, comme Substance et Cause première, produit et soutient les existences; dans la seconde, l'Intelligible, comme Intellect et Esprit premier, illumine les sensibles et les rend aptes à être connus. Ces deux dualités se réduisent à une seule, en ce sens que l'Etre est aussi l'Intelligible, et que les existences sont les sensibles. L'Intelligible illumine les sensibles, parce qu'il les produit comme Etre, et les sensibles sont illuminés par l'Intelligible, parce qu'ils en dérivent comme existences.

Cette dualité, mystérieuse elle-même, est l'origine de tous les mystères. Toutefois, l'un de ses membres correspond si parfaitement à l'autre, qu'ils se prouvent et s'éclaircissent réciproquement; le premier ne peut être attaqué, sans nier en même temps le second. Comment l'Etre produit-il les existences? Voilà un grand mystère ontologique. Comment l'Intelligible illumine-t-il les sensibles? Voilà un secret psychologique qui ne le cède certainement pas au précédent. Un examen attentif montre que l'Intelligible illumine les sensibles, précisément parce

qu'il les produit, et que les existences sont produites par l'Etre, parce qu'elles sont éclairées par lui.

La cognoscibilité des sensibles au moyen de l'Intelligible ne passe pas, à parler rigoureusement, dans les sensibles, et ne demeure pas en eux. Elle est inséparable de l'Intelligible, et les sensibles y participent en tant qu'ils sont conçus en lui, comme les corps sont vus dans la lumière. D'autre part, les existences ne reçoivent pas une réalité indépendante de l'Etre. Aussi, bien qu'elles soient substantiellement distinctes de l'Etre, elles sont en lui plutôt qu'il n'est en elles. Donc la participation des sensibles à l'Intelligible et des existences à l'Etre est telle, que l'Intelligibilité ne sort pas de l'Intelligible, comme l'*entité* absolue ne sort pas de l'Etre.

Mais qu'est-ce que cette intelligibilité de l'Etre, sinon *son activité*? Donc, de même que l'intellect et la volonté humaine sont une faculté substantiellement unique (je le montrerai *ailleurs*), de même l'Intelligible et l'Etre (*Ens*) se réduisent à l'unité dans une activité qui s'appelle proprement Etre (*Esse*), relativement au terme dont elle procède, et Intelligible, par rapport au terme qu'elle atteint.

Par l'Intelligible, les esprits créés comprennent toutes choses, comme toutes les créatures existent par l'Etre. Si par l'Intelligible on entend le Verbe (en y ajoutant toutefois l'*élément* sur-intelligible de la subsistance personnelle), cette expression de l'Ecriture : Dieu fait toutes les choses par son *Verbe* [1], signifiera que l'Etre produit les existences en les éclairant, et que leur intelligibilité s'identifie avec leur production.

NOTE 12, P. 56.

Passages de Malebranche sur l'impossibilité de démontrer l'existence des corps.

Malebranche a expressément remarqué l'absurdité de la tentative de ceux qui veulent démontrer l'existence des *corps*.

[1] Ioh., I, 3.

« *Ariste.* — Il me semble que la prudence m'oblige à sus-
» pendre mon jugement sur l'existence des corps. Je vous prie
» de m'en donner une démonstration exacte. — *Théodore.* —
» Une démonstration exacte ! C'est un peu trop, Ariste. Je
» vous avoue que je n'en ai point. Il me semble au contraire
» que j'ai une *démonstration exacte* de l'impossibilité d'une telle
» démonstration. Mais rassurez-vous. Je ne manque pas de
» preuves certaines et capables de dissiper votre doute..... La
» notion de l'Etre infiniment parfait ne renferme point de rap-
» port nécessaire à aucune créature. Dieu se suffit pleinement
» à lui-même. La matière n'est donc point une émanation
» nécessaire de la Divinité. Du moins, ce qui me suffit présen-
» tement, il n'est pas évident qu'elle en soit une émanation né-
» cessaire. Or, on ne peut donner une *démonstration exacte* d'une
» vérité, qu'on ne fasse voir qu'elle a une liaison nécessaire
» avec son principe ; qu'on ne fasse voir que c'est un rapport
» nécessairement renfermé dans les idées que l'on compare.
» Donc, il n'est pas possible de démontrer en rigueur qu'il y
» a des corps. En effet, l'existence des corps est arbitraire. S'il
» y en a, c'est que Dieu a bien voulu en créer..... Mais la
» volonté de créer des corps n'est point nécessairement ren-
» fermée dans la notion de l'Etre infiniment parfait, de l'Etre
» qui se suffit pleinement à lui-même..... — *Ariste.* — Je
» comprends bien, Théodore, qu'on ne peut déduire démons-
» trativement l'existence des corps de la notion de l'Etre infi-
» niment parfait, et qui se suffit à lui-même. Car les volontés
» de Dieu qui ont rapport au monde ne sont point renfermées
» dans la notion que nous avons de lui. Or, n'y ayant que ces
» volontés qui puissent donner l'être aux créatures, il est clair
» qu'on ne peut démontrer qu'il y a des corps. Car on ne peut
» démontrer que les vérités qui ont une liaison nécessaire avec
» leur principe [1]. »

1 *Entret. sur la métaph., la relig. et la mort*, entret. 6, tom. I, p. 210-214.

NOTE 13, P. 105.

Sur les points de ressemblance entre le système de Descartes et celui de Spinosa.

Quelques critiques ont pensé que Descartes avait deux doctrines, l'une publique, professée formellement dans ses écrits, l'autre secrète, et pour ainsi dire acroamatique, qui n'était autre que le panthéisme ; celle-là, par un sage motif de prudence, Descartes n'aurait osé la publier, et il se serait contenté d'en jeter les semences dans la première, en en voilant les conséquences ; Spinosa aurait continué l'œuvre et l'aurait divulguée. J. Regius, savant médecin, défendit ingénieusement cette supposition dans deux ouvrages dont le dernier [1] renferme les points de ressemblance entre quelques enseignements de Descartes et ceux de Spinosa, et en outre plusieurs circonstances qui n'honorent pas beaucoup le caractère moral du premier de ces deux auteurs [2] Pour moi, je l'avoue, je ne suis point de cet avis ; il m'est impossible de croire Descartes capable, je ne dis pas au point de vue de la morale, mais au point de vue de l'intelligence, de concevoir un système tel que le spinosisme ; car ce système, malgré sa grande absurdité, atteste néanmoins dans son inventeur une profondeur et une force de génie plus qu'ordinaire. Grand mathématicien, physicien médiocre, philosophe inepte et homme fort ambitieux, Descartes, par amour pour la célébrité, aurait peut-être osé professer le panthéisme de l'Ethique (sans péril, toutefois, car il ne paraît pas qu'il aspirât à un martyre quelconque) ; mais jamais il n'aurait pu l'imaginer. Il y a sans doute une connexion étroite entre le cartésianisme et le spinosisme ; et outre les rapports notés

1 *Cartesius verus Spinozismi architectus, sive uberior assertio et vindicatio tractatûs cui titulus* : Cartesius Spinozæ prælucens, etc. Franequeræ, 1719.

2 *Ibid.*, Præf.

par Regius, celui que je signale dans le texte, me semble fondamental. Mais ce n'est pas la première fois qu'un philosophe a mis au jour quelques principes de doctrine, sans en connaître la valeur et sans pénétrer les conséquences qu'ils renfermaient.

L'opinion de Regius fut, du vivant même de Descartes, écrite sur un placard et imprimée dans les Pays-Bas en 1647 ; et Descartes attribua le placard à son terrible et implacable ennemi Gisbert Voet 1. On établissait dans cet écrit, comme une doctrine philosophiquement probable, que la pensée et l'étendue sont deux attributs d'une seule substance 2. Quel qu'en soit l'auteur, on doit admirer sa perspicacité, qui découvrit les germes du panthéisme renfermés dans le cartésianisme, dès que ce système fut mis au jour. Du reste, on trouve, même dans les premiers écrits de Descartes, quelques passages où l'idée du spinosisme est contenue ou au moins insinuée. Ainsi, dans les Principes, traduits en français par Picot, cette même année 1647, mais déjà imprimés en latin en 1644, on trouve ces paroles : « Lorsque nous concevons la substance, nous concevons » seulement une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a be- » soin que de soi-même pour exister. En quoi il peut y avoir » de l'obscurité touchant l'explication de ce mot, *n'avoir be-* » *soin que de soi-même ;* car, à proprement parler, il n'y a que » Dieu qui soit tel, et il n'y a aucune chose créée qui puisse » exister un seul moment sans être soutenue et conservée par » sa puissance. C'est pourquoi on a raison, dans l'école, de » dire que le nom de substance n'est pas *univoque* au regard » de Dieu et des créatures, c'est-à-dire, qu'il n'y a aucune si- » gnification de ce mot que nous concevions distinctement, la- » quelle convienne en même sens à lui et à elle ; mais parce » qu'entre les choses créées quelques-unes sont de telle na- » ture qu'elles ne peuvent exister sans quelques autres, nous » les distinguons d'avec celles qui n'ont besoin que du se-

1 *Œuv.*, tom. x, p. 103.
2 *Ibid.*, p. 73, 74.

» cours ordinaire de Dieu, en nommant celles-ci des sub-
» stances, et celles-là des qualités ou des attributs de ces sub-
» stances [1]. »

Voyez aussi ce qu'il dit dans cet ouvrage, des attributs, des modes, et de leur différence [2].

Le passage suivant des Méditations mérite encore d'être remarqué :

« Lorsque je pense que la pierre est une substance, ou bien
» une chose qui de soi est capable d'exister, » — peut-on
parler d'une manière plus impropre — « et que je suis aussi
» moi-même une substance; quoique je conçoive bien que je
» suis une chose qui pense et non étendue, et que la pierre au
» contraire est une chose étendue, et qui ne pense point, et
» qu'ainsi, entre ces deux conceptions, il se rencontre une
» notable différence, toutefois elles semblent convenir en ce
» point qu'elles représentent toutes deux des substances.....
» Pour ce qui est des autres qualités dont les idées des choses
» corporelles sont composées, à savoir : l'étendue, la figure,
» la situation et le mouvement, il est vrai qu'elles ne sont
» point formellement en moi, puisque je ne suis qu'une chose
» qui pense ; mais parce que ce sont seulement de certains
» modes de la substance, et que je suis moi-même une sub-
» stance, il semble qu'elles puissent être contenues en moi
» éminemment [3]. »

Ce fragment contient le germe de deux panthéismes partiels et parallèles ; l'un objectif, l'autre subjectif; l'un théologique, l'autre psychologique ; le premier patroné par Spinosa, le second par Fichte; tous les deux ici sont unis ensemble, et confondus avec un troisième, le panthéisme cosmologique, et ils forment avec lui un panthéisme hétérogène, en d'autres termes, psychologique, ontologique et absolu, comme celui de Schelling et de Hégel. Je me contente de le faire remarquer au lec-

1 *Principe de la phil.*, part. I. — *Œuv.*, tom. III, p. 95.
2 *Œuv.*, tom. III, p. 96 et suiv.
3 Médit. 3. *Œuv.*, tom. I, 279, 280.

teur, qui pourra reconnaître dans les paroles que je vais citer le germe de l'égoïsme panthéistique. A cette objection, que l'homme a peut-être, sans le savoir, la vertu de se conserver, d'être cause de lui-même et d'être par soi, Descartes répond : « ..... Que si cette puissance était en lui, il en aurait néces- » sairement connaissance; car, comme il ne se considère en » ce moment que comme une chose qui pense, rien ne peut » être en lui dont il n'ait ou ne puisse avoir connaissance, à » cause que toutes les actions d'un esprit..... étant des pen- » sées..... celle-là comme les autres lui serait aussi présente » et connue [1]. »

Cette réponse est mauvaise et suggère naturellement cette autre objection, qu'il peut y avoir dans l'homme un principe caché, par lequel le sujet s'identifie avec l'objet. Mais le trait le plus curieux est le suivant :

« Il est certain que moi, c'est-à-dire, mon âme, par laquelle » JE SUIS CE QUE JE SUIS, est entièrement et véritablement » distincte de mon corps [2]. »

Fichte n'aurait pu mieux exprimer par une seule phrase son apothéose panthéistique de l'âme humaine. Avec six monosyllabes, Descartes se déifie, et s'attribue presque le tétragramme.

NOTE 14, P. 105.

Passage de Leibniz sur le même sujet.

« Spinosa n'a fait que cultiver certaines semences de la phi- » losophie de M. Descartes, de sorte que je crois qu'il importe » effectivement pour la religion et pour la piété que cette phi- » losophie soit châtiée par le retranchement des erreurs qui » sont mêlées avec la vérité [3]. »

1 *Œuv.*, tom. I, p. 383.

2 *Ibid.*, p 332.

3 LEIBNIZ, *Op. omn.*, *éd. Dutens*, tom. II, part. I, p. 245, 251-254.

NOTE 15, P. 106.

Sur deux objections de Paulus contre le système de Spinosa.

Dans la préface aux œuvres de Spinosa, Henri Paulus fait deux objections au panthéisme de ce philosophe. Il l'accuse d'avoir confondu l'unité logique avec l'unité réelle, et d'avoir pris la loi de la pensée pour celle de l'existence *(legem cogitandi pro lege existendi habet)*; et cela, en transportant du dehors dans la réalité, cette identité formelle de l'objet et du sujet qui a lieu en nous, quand notre esprit, en comparant sous certains rapports des choses très-différentes, les confond, pour ainsi dire, au moyen du jugement [1]. Cette critique est juste, quant au fond, et elle se réduit à accuser Spinosa de *substituer le concept abstrait, intellectuel, réfléchi et psychologique de l'être possible et général, à l'intuition concrète, rationnelle, directe et ontologique de l'Etre réel et absolu;* formule nécessaire de toute espèce de panthéisme, comme nous le prouvons dans le chapitre septième de cette Introduction. Mais cette critique contredit la seconde objection de l'éditeur allemand, qui accuse ensuite Spinosa de n'avoir point fait précéder sa métaphysique de l'analyse psychologique de l'âme humaine. Comment ne s'aperçoit-il pas que c'est précisément le psychologisme qui a induit en erreur le philosophe hollandais? que son ontologie panthéistique est une conséquence de la psychologie cartésienne? En effet, la confusion précitée de l'unité logique, abstraite et réflexe avec l'unité concrète, intuitive et réelle, n'est pas possible hors de la méthode psychologique, qui remonte de l'abstraction intellectuelle à la concrétion rationnelle, au lieu de suivre la marche contraire. A en croire Paulus, si Spinosa avait procédé psychologiquement, il aurait évité le double fatalisme divin et humain dans lequel il est tombé. Mais

1 SPINOSA, *Op*, Ienæ, 1803, tom. II, p. VII-XI.

la vérité est que l'auteur de l'Ethique a donné dans cette grande erreur, pour n'avoir pas pu monter logiquement de l'existant à l'Etre, sans nier la création; et la création ôtée, comme il est impossible de sauver la contingence et la liberté de l'arbitre, qui en est inséparable, il n'aurait pas pu arriver à d'autres conclusions sans sortir de la méthode psychologique. Spinosa fut donc panthéiste précisément pour avoir suivi la voie que Paulus l'accuse d'avoir abandonnée. On le voit clairement par ce qu'ajoute l'éditeur lui-même. « Spinoza, dit-il, Deum intelligit » substantiam constantem infinitis attributis..... ex quibus duo » tantum, quod nempe cogitans sit atque extensum..... cognita » habere sibi visus est. Atque hæc ipsa duo attributa, per quæ » tam claram de Deo quam de triangulo se habere ideam pro» fessus est (epist. 60), unde demum vere cognita habere po» tuit? Suam ipsius mentem nisi ante omnia considerasset, » neque cogitandi, neque extensionis puræ notionem ullibi » fuisset assecutus. Originis vero unde eam hauserit, oblitus, in » Deo seu infinito bina illa attributa clara idea intueri se per» suasum habebat [1]. » Pourrait-on avoir une preuve plus évidente du psychologisme de Spinosa? C'est la forme géométrique de l'Ethique qui a trompé Paulus, et l'a induit à penser que Spinosa avait employé pour inventer son système la méthode selon laquelle il l'expose. Il a commis, à l'égard de ce philosophe, la même erreur que Galilée reprochait aux Péripatéticiens de son temps, à l'égard de leur maître [2]. Mais Spinosa fut conduit au panthéisme par la doctrine cartésienne, psychologique dans son essence. Il n'est pas vraiment ontologiste, son Ethique elle-même le prouve, puisqu'il la commence par des axiômes et des propositions abstraites; on le voit en outre par les passages où il affirme que l'existence de Dieu n'est pas une vérité connue de soi, mais ayant besoin de démonstration [3]. Paulus ajoute que Spinosa aurait évité le fatalisme, en

1 SPINOSA, *Op.*, tom. II, p. VI, VII.
2 Dial. I. — *Op.* Milano, 1811, tom. XI, p. 157, 158.
3 *Tract. theol. pol.*, cap. 6, tom. I, p. 237.

procédant psychologiquement, et en transportant ainsi en Dieu la liberté de notre âme [1]; mais cela est faux, et dénote une connaissance superficielle de cette méthode. En effet, il est vrai que le psychologiste trouve en lui-même le libre arbitre ; mais il ne peut l'admettre que comme une vaine apparence, tant qu'il ne s'appuie pas sur une base ontologique. Or, si pour trouver cette base, il monte à l'Etre, comme il ne peut dans sa méthode rencontrer l'idée de création, il doit identifier avec cet Etre toutes les existences, il doit les tenir pour nécessaires, et considérer sa propre liberté comme une simple apparence destituée d'individualité personnelle, et par conséquent de subsistance réelle.

NOTE 16, P. 106.

Remarque sur les traditions panthéistiques des rabbins.

Que les traditions rabbiniques soient venues en aide au panthéisme de Spinosa, c'est ce que montre le passage suivant de sa vingt-et-unième lettre : « Omnia in Deo esse et in Deo » moveri cum Paulo affirmo, et forte etiam cum omnibus » antiquis philosophis, licet alio modo : et auderem etiam di- » cere cum antiquis omnibus Hebræis, quantum ex quibus- » dam traditionibus, tametsi multis modis adulteratis, conjicere » licet [2]. »

NOTE 17, P. 110.

D'une opinion de Hégel empruntée à Leibniz.

Hégel place l'essence de l'absolu dans la pensée pure, parce que la seule faculté de penser lui représente la synthèse de l'unité et de la variété dans un individu unique. Il a évidemment

1 SPINOSA, *Op.*, tom. II, p. VII.
2 *Op.*, tom. I, p. 509.

emprunté son hypothèse à la théorie leibnizienne de la perception constituant la monade; et il place dans la pensée la nature de Dieu, pour les mêmes raisons qui ont déterminé Leibniz à considérer la perception comme l'état intrinsèque et essentiel de toute force [1]. Mais le présupposé de Leibniz est plausible dans la sphère secondaire des existences, tandis qu'il ne peut s'admettre sans correctif dans l'ordre absolu de l'Etre.

Je noterai ici en passant que si la partie vicieuse de la philosophie allemande, depuis Kant, est un produit du cartésianisme, ce qui s'y trouve de meilleur, ou de moins mauvais, est pris presque entièrement des doctrines de Leibniz. Unie au psychologisme, la monadologie seule a produit la philosophie critique; accouplée au panthéisme, elle a enfanté les doctrines ontologiques de Schelling et d'Hégel.

NOTE 18, P. 120.

Sur l'expression moderne de Moi.

Les modernes ont appelé cette connaissance la science du *Moi*, pour exprimer par ce mot, selon l'emploi qu'en font les ultramontains, l'unité et la personnalité de notre âme. Je ne me refuserais pas à adopter cette expression, bien qu'étrange et barbare dans notre langue, si elle était opportune; mais j'avoue que je n'en vois ni la convenance, ni la nécessité. Cette façon de parler, conforme au génie de la langue tudesque, fut introduite dans la philosophie par les psychologistes. Ils ont placé dans la pensée individuelle de l'homme la base absolue du savoir, et il est naturel qu'ils la considèrent comme la donnée philosophique la plus importante, qu'ils lui donnent une dénomination particulière, et la divinisent d'une certaine façon. Mais si les philosophes modernes confèrent au *Moi* le premier rang

1 LEIBNIZ, *Op. omn.*, *éd. Dutens.* Genevæ, 1768, tom. II, part. I, p. 2, 3, 21, 22, 227, 331, et al. passim.

et l'exercice des plus hautes fonctions, l'un et l'autre appartiennent, d'après les ontologistes, à l'Etre souverain, et, en conséquence, le néologisme me semble inutile dans leur doctrine. En effet, remarquez-le, notre système est tout le contraire de ceux de Fichte et des autres Allemands, à qui cette dénomination doit sa vogue, comme à des psychologistes par excellence. E. Kant, en particulier, place le principe législatif de la connaissance dans l'intellect humain ; c'est là un véritable athéisme psychologique. Et nous, nous plaçons ce principe, non pas dans notre intellect, mais dans l'intellect divin, c'est-à-dire, dans l'Etre intelligent et intelligible, lequel est, comme intelligible, le moyen par lequel l'homme conçoit, par lequel le sujet se rapproche de l'objet. Aussi le système du philosophe allemand répond en métaphysique à l'hypothèse de Ptolémée en astronomie ; tandis que celui dont nous nous faisons les rénovateurs, répond à la doctrine de Copernic. Dans l'un, le centre de l'intelligible est l'homme ; dans l'autre, c'est Dieu. Selon le premier, le centre idéal se distingue du centre réel, et selon le second, les deux centres s'identifient, et en forment un seul, parfait et absolu.

NOTE 19, P. 123.

Du temps et de l'espace, selon la méthode ontologique.

Pour se former une idée exacte du temps et de l'espace, il est nécessaire de les mettre en regard du procédé synthétique, par lequel l'esprit humain descend *a priori* de l'idée pure de l'Etre jusqu'au dernier degré des existences. Voici les premiers linéaments de cette synthèse si importante, qui procède par démonstration, tant qu'elle demeure dans le cercle des vérités nécessaires, et par opinion, probabilité ou conjectures, quand elle entre dans la sphère des contingents.

Entre l'idée de l'Etre et celle d'existant, il doit y avoir un

concept intermédiaire, variant selon qu'on descend du premier terme au second, ou qu'on remonte de celui-ci à celui-là. Dans la marche descendante, c'est-à-dire, dans la synthèse, l'idée intermédiaire est celle de production absolue, c'est-à-dire, de création; dans la marche ascendante, c'est-à-dire, dans l'analyse, l'anneau est le concept de simple production, lequel, séparé du premier, enfante l'émanatisme.

L'idée de production, intermédiaire entre l'Etre et l'existant, absolue ou relative, selon qu'on suit la marche descendante ou ascendante, contient en elle-même l'idée de temps et d'espace purs, qui sont l'anneau psychologique et ontologique des idées et des choses, des vérités et des faits. Voilà pourquoi les sciences mathématiques occupent un lieu moyen entre la philosophie pure, science des idées, et la physique, science des faits. Le temps et l'espace ne sont pas des faits, parce qu'ils ne sont pas sensibles par eux-mêmes; ils ne sont pas des idées, parce qu'ils ne sont pas par eux-mêmes intelligibles. Mais le temps et l'espace peuvent être rendus sensibles et intelligibles par participation, en revêtant une forme sensible, comme il arrive pour les nombres en arithmétique, pour les figures en géométrie; ou bien une forme intellectuelle, comme en métaphysique, quand on contemple les possibilités de coexistence et de succession. Le temps et l'espace sont donc une véritable synthèse des extrêmes de la formule.

Pour bien comprendre cette synthèse, il faut remarquer que le temps et l'espace peuvent être considérés *ad intra* ou *ad extra*, c'est-à-dire, par rapport à l'Etre ou par rapport à l'existant; et ils renferment deux éléments divers et opposés, selon qu'on les contemple de l'une ou de l'autre manière. Or, pour les considérer *ad intra*, il faut procéder synthétiquement et *a priori*, en descendant de l'Etre au temps et à l'espace; pour les considérer *ad extra*, il faut procéder par analyse et *à posteriori*, en remontant de l'existant à eux. Les deux éléments dont nous parlons s'unissent dans ce procédé, quand l'esprit se rapproche de l'un ou de l'autre des extrêmes de la formule; et alors ces éléments participent à la nature des extrêmes. De là vient que l'élément *ad*

intra est apodictique, et l'élément *ad extra* contingent. Il est inutile de s'imaginer que ces deux éléments puissent se présenter à l'esprit séparés l'un de l'autre, puisque pour les distinguer il faut un grand travail d'abstraction. L'élément apodictique et l'élément contingent sont fondus et non divisés dans l'idée du temps et de l'espace; et en vertu de ce mélange et de l'unité synthétique qui en résulte, l'espace et le temps tiennent le milieu dans la formule, et sont les conditions nécessaires de la production relative ou absolue.

L'élément apodictique du temps et de l'espace est le *continu;* l'élément contingent est le *discret*. Le premier se présente à nous comme parfaitement un et infini, il exclut toute multiplicité et toute limite. Le second se manifeste à nous comme multiple et limité. Le multiple du temps résulte des moments, et enfante la succession; le multiple de l'espace résulte des points, et produit la coexistence. Le continu nous montre l'espace et le temps dans leur contact avec l'Etre, c'est-à-dire, dans le plus grand rapprochement à son égard, et dans la plus grande distance de l'existant; le discret nous les fait voir dans leur contact avec l'existant, c'est-à-dire, dans la situation contraire à celle qui précède. Au-dessus du continu, on rencontre encore, dans la marche ascendante, le possible, c'est-à-dire, l'Etre même. Au-dessous du discret, dans la marche descendante, on ne trouve rien autre chose que le contingent, c'est-à-dire, l'existant lui-même. Le possible et le contingent sont les deux extrêmes de ce procédé; ils s'identifient avec les deux extrêmes de la formule, et s'identifient entre eux dans l'unité de l'acte créateur.

La confusion des deux éléments et de leurs dépendances est la cause de toutes les antinomies rationnelles trouvées dans le temps et l'espace, qui ont fait, dès les temps les plus anciens, le tourment des philosophes, et ont conduit E. Kant à nier l'objectivité de ces deux concepts. Le criticisme est une espèce de suicide de la science, un acte d'audacieux désespoir qui aggrave le mal au lieu d'y remédier. Mais les antinomies concernant les deux concepts mathématiques ne sont pas réelles; elles

naissent de la confusion du continu avec le discret [1]. L'infinité, par exemple, appartient au continu ; transportez-la dans le discret, et vous serez contraint d'imaginer un nombre infini de points et de moments, un infini d'infinis, et autres progressions semblables, qui deviennent absurdes, transportées hors du domaine abstrait et conditionnel des mathématiques et de l'intelligence subjective, et appliquées à la sphère de la réalité et de la raison. Mais l'absurdité n'est que dans votre esprit, qui confond les choses les plus disparates. Le continu et le discret se réunissent dans l'unité de l'acte créateur. Le mode de cette union est mystérieux, parce qu'il est basé sur les essences impénétrables ; mais la réalité en resplendit avec une pleine évidence. L'union du continu et du discret est la dualité primordiale, qui, se faisant une dans l'acte créateur, est la clef de toutes les autres dualités, est inséparable de celle de l'Etre et de l'existant qui constitue la formule.

L'unique cause de ces antinomies, comme de toutes les erreurs philosophiques, est le psychologisme. Par la marche ascendante de l'esprit, on ne peut arriver au concept de Cause créatrice, nous l'avons déjà démontré; mais on ne peut pas mieux, par la même voie, arriver à l'élément apodictique du temps et de l'espace, par lequel ces concepts se rattachent à celui de l'Etre. Pour le psychologiste, le temps et l'espace purs ne peuvent pas être autre chose qu'*une succession de moments, et une coexistence de points*. Mais, à cause de l'immanence de l'intuition, l'idée du continu, et par suite celle de l'infini, se font encore jour, quoique confusément, dans l'esprit du psychologiste ; de là naît la confusion de cette idée avec celle du discret, et par suite, le schéma intellectuel d'une succession infinie d'instants, et d'un assemblage infini de points, dont chaque point et chaque instant contiennent à leur tour une infinité d'instants et de points. Du reste, il ne faut pas s'étonner de voir le psychologiste confondre ensemble le discret de la réflexion et le continu de l'intuition, en subordonnant le second au premier.

1 Les antinomies de Zénon d'Elée naissent presque toutes de la même confusion.

En vertu de sa méthode même il confond les concepts réflexes d'existant, de force, de cause seconde, de production relative et autres semblables, avec ceux de création, de production absolue, de Cause première, d'Etre, fournis par l'intuition. Le psychologiste est forcé de faire un mélange des données réflexes et des données intuitives, parce que l'exercice de la réflexion et celui de l'intuition sont simultanés; il est forcé de subordonner les concepts intuitifs aux réflexes, parce que la réflexion prédomine chez lui, et que cette prédominance constitue l'essence du psychologisme.

Tous ces inconvénients sont évités, rendus impossibles même, dans la marche ontologique. En effet, quand vous partez de l'Etre créant, vous ne pouvez arriver à l'élément discret sans passer par le continu, sans considérer celui-ci comme distinct du discret et supérieur à lui. Le continu et le discret apparaissent comme deux stations mentalement distinctes, bien qu'identifiées ontologiquement dans l'unité de l'acte créateur. Seulement, outre que le procédé ontologique évite les confusions, il est encore le seul qui soit complet, et guide l'esprit de la cime de l'Idée, c'est-à-dire, de l'Etre pur, jusqu'au dernier degré des existences; tandis qu'on ne peut, par l'analyse, arriver de celles-ci à celui-là. En effet, le discret des points et des moments vous donne l'idée du mouvement, résultat de la synthèse de l'espace avec le temps, et par suite les diverses formes de ce mouvement, le mouvement absolu et le relatif, la célérité et la lenteur, etc. En se combinant avec l'idée de l'espace, l'idée du mouvement vous fournit celles de la ligne, de la surface, de l'épaisseur (objets spéciaux de la géométrie), c'est-à-dire, du corps possible. En outre, des points de l'espace émerge l'idée de substance seconde; de la substance et du mouvement, l'idée de cause seconde; de la substance et de la cause seconde, celle de monade ou force, et ainsi de suite. Tout ce procédé idéal s'unifie dans l'acte créateur.

Voici les traits principaux de la marche synthétique idéale, par rapport au temps et à l'espace; je les renferme dans un tableau propre à montrer la nécessité de la méthode ontologique.

ÊTRE (NÉCESSAIRE)

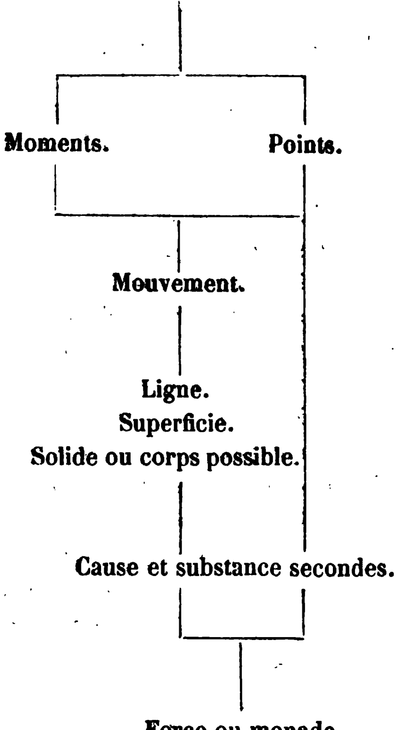
TEMPS ET ESPACE.

Possible.

Continu.

CRÉATION.

Discret.



Force ou monade.

Contingent.

EXISTANT.

NOTE 20, P. 134.

Passages de Leibniz et de Malebranche sur le temps et sur l'espace.

« L'espace, dit Leibniz dans ses Nouveaux Essais, est un » rapport et un ordre entre les coexistants et les possibles, » dont Dieu est la source [1]. » Et ailleurs : « Le temps et l'es» pace marquent des possibilités au-delà de la supposition des » existences. Le temps et l'espace sont de la nature des vé» rités éternelles, qui regardent également le possible et l'exis» tant [2]. » Remarquez ces dernières paroles, qui montrent combien Leibniz se rapproche de notre théorie. La même doctrine est répétée en nombre d'endroits dans la collection de Dutens, et il serait trop long de tout citer. Le texte suivant, aussi précis que concis, suffira pour specimen : « Spatium » perinde ac tempus ordo est quidam..... Qui non actualia tan» tum, sed et possibilia complectitur. Undè indefinitum est quid» dam..... Spatium est continuum quoddam, sed ideale [3]. » En un autre endroit, Leibniz rapporte la définition de Hobbes, qui appelait l'espace *phantasma existentis* [4]. Et cette définition est voisine de la vérité, si on considère l'espace dans son second moment, c'est-à-dire, en ce point où il se rapproche de l'existant et s'éloigne de l'Etre, en passant par le second terme de la formule. En effet, l'espace est à la fois idée et image. Il est idée, en ce qu'il exprime la pure possibilité de l'existant; il est image, en ce qu'il en représente la réalité, mais de cette façon vague et indéterminée qui appartient proprement à l'imagination.

On voit par les passages cités combien Leibniz était ennemi de

1 *Nouv. ess. sur l'entend. hum.*, liv. II, chap. 13. — *Œuv. phil.*, *éd. Raspe*, p. 106, 107.

2 *Ibid.*, chap. 14, p. 111.

3 *Op. phil.*, *éd. Dutens*, tom. II, part. 1, p. 287.

4 *Ibid.*, p. 91.

l'erreur des psychologistes modernes, pour qui le temps et l'espace purs sont deux entités indépendantes et absolues par elles-mêmes. Cette opinion est vraiment une déification de ces deux concepts, et elle est encore plus exagérée que celle de Newton et de Clarke, signalée par nous dans le texte. L'auteur de ce scandale fut Kant; dans son esthétique transcendantale, il considère le temps et l'espace comme deux absolus, sans s'apercevoir que l'absolu se trouve en ces deux notions seulement en ce qu'elles s'identifient avec l'essence divine. Mais il ne faut pas s'étonner si le sagace auteur de la philosophie critique n'a pas été frappé d'une vérité si évidente. Pour la saisir, il faut procéder ontologiquement. Aussi, quand nous n'aurions pas d'autres preuves de l'ontologisme de Leibniz, sa théorie de l'espace et du temps nous suffirait, avec les paroles suivantes : « Dans le » fond il n'y a que Dieu seul qui puisse être conçu comme in- » dépendant d'autre chose [1]. »

Malebranche a professé la même doctrine en termes non moins formels, Malebranche, qui était psychologiste et cartésien, comme le savent tous ceux qui n'ont pas lu ses ouvrages. Je ne citerai de lui que deux passages : « Lorsque vous contem- » plez l'étendue intelligible, vous ne voyez encore que l'arché- » type du monde matériel que nous habitons et celui d'une in- » finité d'autres possibles. A la vérité, vous voyez alors la » substance divine, car il n'y a qu'elle qui soit visible ou qui » puisse éclairer l'esprit. Mais vous ne la voyez pas en elle- » même ou selon qu'elle est. Vous ne la voyez que selon le rap- » port qu'elle a aux créatures naturelles, que selon qu'elle est » participable par elles, ou qu'elle en est représentative. Et par » conséquent, ce n'est point Dieu, à proprement parler, que » vous voyez, mais seulement la matière QU'IL PEUT produire. » ..... L'étendue intelligible n'est l'archétype que d'une infinité » de mondes POSSIBLES semblables au nôtre [2]. »

1 *Op. phil.*, tom. II, p. 203.

2 MALEBRANCHE, *Entret. sur la métaph., la relig. et la mort*, entret. 2, tom. I, p. 42, 43, 44.

NOTE 21, P. 145.

De l'importance donnée par la religion à la vie temporelle.

Dans cette maxime : *Tout est vanité dans ce monde*, la religion ne constitue pas un fait, elle l'exprime seulement ; aussi sont-ils bien étranges ceux qui l'accusent d'enlever à la vie terrestre tout son prix et toute son importance. La vanité est inséparable de la nature des objets temporels et finis, parce que l'âme humaine aspire à l'éternel, à l'infini, et qu'elle ne peut ailleurs se satisfaire. Et quand les joies du monde seraient sans bornes, elles ne pourraient encore apaiser le cœur de ceux qui en jouiraient, parce qu'elles ne sont point perpétuelles, à moins, toutefois, que l'homme ne se contentât d'un bien fragile et périssable. Mais alors, la dernière fin serait le néant ; absurdité, car l'existant venant de l'Etre ne peut se reposer dans la négation de celui-ci. Le Nirvana du panthéisme hindou est une triste nécessité logique de ce système ; car il n'est rien de plus absurde que de placer dans le néant la dernière fin. Le néant ne peut être cause efficiente, il ne peut pas mieux être cause finale : le nihilisme répugne autant à l'issue finale du second cycle créateur, qu'à l'introduction du premier. Aussi, la mort paraît-elle naturellement et nécessairement odieuse aux vivants, sauf le cas où ils la subissent sans la sentir ni la comprendre, comme les plantes, ou en la sentant sans la comprendre, comme les brutes. Or, comme toutes les félicités terrestres aboutissent inévitablement à la mort, leur vanité a la valeur d'un axiôme. Plus un être pensant a d'énergie, d'animation, de vie, plus il possède le sentiment de ses forces, plus il doit abhorrer la mort et reculer à cette seule pensée. On demandait à César quel genre de mort il préfèrerait : l'inopinée, répondit-il [1]. Wolfgang Goethe bondissait à la seule idée de sa fin, et il ne haïssait la religion catholique (qu'il appréciait sous d'autres rapports [2]),

1 V. PLUTARQUE dans ses *Apophtegmes*, et dans la vie de César.

2 V. dans ses *Mémoires*, l'éloge qu'il fait du culte catholique.

que parce que son culte rappelait la mort à son souvenir. Ainsi font encore les riches, les voluptueux, les puissants, habitués à placer leur béatitude dans les biens dont ils abondent. Mais en vain ; cette fatale pensée s'introduit malgré eux dans le plus intime de l'âme, et elle y apparaît sous mille formes épouvantables ; elle les assiége, les attaque, les combat, les tourmente, les travaille et se montre souvent d'autant plus puissante et plus importune qu'ils font plus d'efforts pour la chasser. Esprits plus logiques, d'autres voient cette inévitable fatalité empoisonner et détruire tout le prix de la vie; la religion seule peut bien y porter remède, transformer même cette fatalité, et faire du souverain mal, un bien incomparable et infini; mais ne pouvant se résoudre à recourir à elle, ils embrassent la mort par désespoir, et la considèrent comme le terme unique de leurs espérances. Nouveaux disciples d'Hégésias, plusieurs d'entre eux se tuent de leurs propres mains; d'autres, mieux nés ou plus forts, portent le tourment de la vie, et se contentent d'invoquer douloureusement la mort; leurs cris l'appellent, mais un instinct moral survivant en eux les arrête; ils n'osent pas eux-mêmes s'en faire les ministres. Tel fut un rare et merveilleux génie dont j'ai gardé la mémoire, Jacques Leopardi. Ses ouvrages en prose et en poésie, empreints d'une effrayante mélancolie, sont peut-être, pour le naturel, la passion, la profondeur du sentiment réunie à une élégance de style incomparable, ce que le désespoir a dicté à l'homme de plus douloureux et de plus éloquent en aucune langue; et Werther, et les vers de Byron ou de quelques autres modernes ne l'ont pas égalé sous ce rapport. Leopardi était un des génies les plus mâles, un des esprits les mieux doués que j'aie connus; la logique et le sensualisme l'ont conduit à son déplorable système. Dans le fait, la vanité de toute chose créée en dehors de la religion, est une vérité inattaquable. La religion, qui l'enseigne la première, en est aussi le premier et l'unique remède. Elle arrive à son but de la manière la plus raisonnable et la plus simple, en nous montrant dans la mort, non pas une fin, mais un moyen, et en ajoutant un second cycle créateur au premier. La vanité de

l'existant a sa raison dans son éloignement de l'Etre; donc elle doit cesser toutes les fois que l'existant retourne à son principe, sans perdre sa propre individualité. La mort, condition de ce retour, est une partie de la félicité suprême. Par les doctrines de l'émanatisme, les païens ont altéré l'idée du second cycle comme celle du premier; et de là sont nées ces interminables querelles sur le principe et la fin de l'homme, sur la cosmogonie et sur le souverain bien, renouvelées par le sensisme et le panthéisme, c'est-à-dire, par le paganisme ressuscité de l'âge moderne.

NOTE 22, P. 149.

Des attributs divins ontologiquement considérés.

La raison perçoit avec l'Etre les attributs divins qui émergent de son essence. Ces attributs peuvent se distinguer en propriétés et en facultés, pourvu qu'on ait soin de donner à ces deux expressions un sens purement analogique. Les propriétés divines sont l'unité, l'infinité, l'éternité, l'immensité et autres semblables; les facultés, ou, si l'on veut, les activités divines, sont l'intelligence ou sagesse, la volonté ou puissance, la sainteté ou moralité absolue. Ces activités s'identifient avec l'acte pur, constitutif de l'essence incréée; nous devons nous représenter chacune d'elles comme une opération de la personnalité divine, et par suite, nous pouvons l'exprimer par une sentence, ou par une parole autonome de Dieu lui-même. C'est le moyen le plus exact de les concevoir, comme on peut s'en convaincre en lisant les formules ci-dessous.

Intelligence ou sagesse divine. Deux sentences.

1° *Je connais ce que je suis.* Je (l'Etre) connais (comme intelligent) ce que je suis (comme intelligible). Je suis connaissant.

2° *Je connais ce que je puis faire.* Je (l'Etre) connais (vois la possibilité de diriger les moyens à la fin) ce que je puis faire (l'univers possible). Je suis sage.

Volonté et puissance divine. — *Je fais ce que je connais.* Je (l'Etre) fais (crée) ce que je connais (l'univers). Je suis créateur.

Sainteté ou moralité divine. — *Fais, ô homme, ce que je fais.* Fais (maintiens et effectue, autant qu'il est en toi), ô homme (avec ton libre arbitre), ce que je fais (l'ordre universel des existences). Je suis législateur, juge, rémunérateur et vengeur.

Par où l'on voit que le devoir moral est la volonté de Dieu sur nous. L'homme pense et veut; mais la lumière intelligible, qui éclaire la pensée et la loi, qui doit gouverner la volonté humaine, est Dieu lui-même. La perception de l'Etre pur nous donne Dieu, comme intelligible et comme intelligent. La perception du devoir absolu nous donne Dieu, comme voulant et opérant. Nous avons donc l'intuition de l'intellect et de la volonté absolue, en tant que nous percevons immédiatement une intellection et une volition divine.

NOTE 23, P. 153.

De quelques doctrines erronées sur la bonté et la malice des actes humains.

Si parmi mes lecteurs il s'en trouvait quelqu'un qui fût peu familiarisé avec les matières théologiques, je crois devoir lui dire quelle est la doctrine orthodoxe dont il est question dans le texte. Cette doctrine est celle de saint Augustin et des plus grandes lumières de la société chrétienne, et il ne faut pas la confondre avec certaines erreurs qui troublèrent cette société aux temps de Michel Baius et plus tard, et qui furent condamnées par le Saint-Siége et par l'Eglise. Ces erreurs diffèrent essentiellement du sentiment de saint Augustin. Comme il faudrait une longue dissertation pour bien montrer en quoi consiste la différence, je me borne à la résumer, en la réduisant aux trois points suivants : 1° Selon quelques-uns de ces auteurs condamnés, la prédominance de la charité et de la cupidité enlève à l'homme la liberté d'agir d'une manière différente de celle qui est inspirée par l'affection prédo-

minante. C'est au contraire un dogme de foi, que dans ces deux états, l'homme a son franc arbitre (*libertas a necessitate*), non-seulement à l'égard des œuvres propres à l'état où il se trouve, mais encore à l'égard de celles de l'état contraire, c'est-à-dire, à l'égard du mal, s'il est en état de grâce, et à l'égard du bien, s'il est en état de péché. 2° Selon ces mêmes auteurs, l'homme en qui règne la cupidité habituelle, ne peut en aucune façon faire une action bonne, et par conséquent, toutes les actions des infidèles et des méchants sont des péchés. Selon la doctrine catholique, l'homme soumis à l'empire de la cupidité peut, en vertu d'un secours actuel, faire une bonne œuvre, par rapport à la fin obligée, bien que son action, bonne sous tous les rapports, ne puisse pas être méritoire, par défaut de justice habituelle. 3° Les fauteurs des doctrines condamnées affirment que toute action non dirigée vers la fin obligée par une habitude surnaturelle, est intrinsèquement vicieuse. Les catholiques croient qu'une action peut être bonne dans sa substance, même en ce cas, bien qu'elle ne soit jamais louable en tout point, si elle n'est pas dirigée vers la fin absolue; et ils ajoutent que cette direction de l'acte peut avoir lieu, même dans le pécheur et dans l'infidèle, par l'œuvre de la simple grâce actuelle. Les actions qui manquent de cette direction peuvent être bonnes en elles-mêmes, selon l'école orthodoxe, mais *non bene fiunt*, selon saint Augustin. Comme je n'écris pas un ouvrage de théologie, je me contente de ces quelques remarques, pour éloigner de mes paroles toute mauvaise interprétation. Celui qui désirerait de plus amples éclaircissements, peut les trouver dans un grand nombre d'écrivains catholiques de grande autorité, et en particulier dans les œuvres de Henri Noris et de Laurent Berti.

NOTE 24, P. 154.

Erreurs d'un journaliste français sur l'amour de Dieu.

Il m'est pénible de trouver dans un journal catholique, dont les rédacteurs sont guidés par de bonnes intentions, les paroles

suivantes, qui sapent par la base le précepte fondamental du christianisme. « Il est de foi pour les catholiques, que l'amour » pur, désintéressé de Dieu, est une grâce réservée à la plus » éminente sainteté, et que l'amour de Dieu, considéré comme » le souverain bien, suffit au salut. Ainsi l'Eglise n'exige pas de » nous l'oubli de notre propre bonheur : elle nous permet de » le chercher en Dieu, et à plus forte raison dans nos rela- » tions avec nos semblables. Si elle nous fait un devoir impé- » rieux de les aimer, ce n'est point à cause d'eux, mais à cause » de notre Père commun, et les sacrifices qu'elle nous impose » à leur profit ne sont dans sa pensée que les conditions de » notre félicité future. Il suit de là que l'intérêt personnel » élargi, dilaté, étendu au-delà du tombeau, est, sauf quelques » rares exceptions, l'intérêt que le catholicisme invoque tou- » jours, et nous avons hâte de le dire, les cultes les plus niais » n'ont cependant jamais poussé la stupidité jusqu'à demander » à ceux qui les professent un dévouement sans récompense. » C'est que la nature humaine est ainsi faite. L'amour du *moi* » est, depuis sa dégradation, le motif déterminant de ses » actes ; l'homme rapporte tout à lui, il se fait centre, et quand » il tolère un rival dans ses affections, ce rival doit être Dieu » même. La perfection infinie seule peut, à l'aide d'un mi- » racle de la grâce, peser plus que le *moi* dans ses attache- » ments [1]. »

Il serait difficile d'accumuler plus d'erreurs dans le court espace d'une demi-page. Remarquons d'abord qu'il est de foi catholique que l'espérance et la charité sont deux vertus également nécessaires au chrétien. Par la première, l'homme aspire à la possession de Dieu comme source de la béatitude ; par la seconde, il l'aime comme bon en lui-même, sans aucun égard à sa propre jouissance. Par l'une, il dirige l'amour de Dieu vers sa propre félicité ; par l'autre, il se dirige lui-même tout entier, et ce même désir de la félicité, à la gloire de Dieu. L'essence de la charité consiste à être gratuite ; et elle ne serait pas telle,

1 *L'univ. catholique*. Paris, 1836, tom. I, p. 280.

si elle avait pour but les bienfaits du souverain rémunérateur, et non son excellence intrinsèque. Elle peut certainement être plus ou moins fervente, et c'est cette variété infinie de degrés qui constitue la hiérarchie des mérites, et l'inégalité morale des intelligences créées. Mais elle ne peut cesser d'être gratuite, sans perdre sa propre essence. Elle consiste dans l'*amour de Dieu par-dessus toutes choses;* comment donc pourrait-elle exister, si elle était dirigée au bien de la créature? Un tel amour vraiment mercenaire ne serait ni filial, ni désintéressé, ni souverainement libre, et par conséquent il ne serait pas la charité. Quelqu'un va me demander peut-être comment l'espérance et la charité peuvent se concilier entre elles dans l'âme du chrétien, si leur direction est différente et même contraire : car par la première, l'homme dirige toute chose à son propre bien, et par la seconde, il rapporte tout son bien à la gloire de Dieu. Il est un moyen facile de concilier les deux vertus : c'est la distinction des fins. L'homme doit aimer Dieu comme fin dernière; il doit s'aimer lui-même, et par suite sa propre béatitude, comme une fin secondaire, subordonnée à la première. Le désir du propre bonheur qui comme fin secondaire est permis, prescrit même, puisqu'il est conforme à l'ordre moral de l'univers, ce désir deviendrait vicieux, s'il était le but suprême des affections de l'homme. Dieu seul peut être la fin absolue des intelligences créées, comme il en est le premier principe. En conséquence, c'est la ressemblance avec Dieu, la poursuite du but qu'on se propose, c'est-à-dire, Dieu lui-même, qui constitue la moralité, comme la disposition contraire constitue la faute. Mais cet ordre serait violé, si l'homme aimait la Divinité, seulement comme bienfaitrice à son égard; car, en ce cas, le terme suprême des affections serait l'homme et non pas Dieu. Il est vrai que, comme êtres doués d'instinct, nous plaçons notre dernière fin en nous-mêmes; et nous ne pouvons faire autrement, puisque l'instinct n'est pas libre. Mais comme êtres doués de raison et de liberté, nous pouvons aspirer à Dieu, comme au dernier terme de nos désirs. C'est dans cette direction donnée à l'âme, contrairement à la loi de l'instinct, c'est dans

cette lutte imposée à l'homme rationnel contre l'homme instinctif, pour donner à ses actes libres un mouvement contraire, que consistent la raison du mérite et l'essence de l'action vertueuse. De même donc que les fins secondaires doivent être subordonnées à la fin suprême, ainsi l'espérance doit être subordonnée à la charité, la vertu principale, principe de l'excellence et de l'harmonie morale, qui informe tout acte humain délibéré, et crée les vertus subordonnées en mettant en elles cette valeur apodictique qui fait qu'elles sont vertus. En ce sens, c'est-à-dire, en tant que toute habitude et tout acte vertueux sont informés par un principe de charité, ces mêmes fins secondaires acquièrent une importance qu'elles ne peuvent avoir naturellement, et elles s'identifient avec le but suprême. Ainsi est-il vrai de dire que la béatitude céleste est le but final des affections humaines, en tant qu'elle est inséparable de l'amour gratuit; car l'homme ne pourrait aimer Dieu véritablement au-dessus de toutes choses, s'il ne désirait pas en jouir, s'il ne voulait pas ce qu'il veut, s'il n'aspirait pas à ce royaume céleste dont l'acquisition lui est promise et prescrite par l'objet de son amour. Mais dans cette identification de l'espérance et de la charité, les deux vertus se distinguent toutefois, en ce que la charité seule donne lieu à ce concept téléologique, dans lequel les libres puissances de l'âme trouvent leur repos, sans aller plus loin; autrement l'amour cesserait d'être gratuit, et les autres vertus et l'espérance même en souffriraient. Jésus-Christ a exprimé d'une manière admirable cet ordre divin dans la prière modèle qu'il apprit à ses disciples comme la règle et le type de toutes les autres. Après le vœu suprême et absolu qui appelle la sanctification du nom du Père céleste, vient la demande qui réclame son règne. *Sanctificetur nomen tuum:* voilà la dernière fin rationnelle des désirs humains, l'amour de Dieu pour lui-même et au-dessus de toutes choses. *Adveniat regnum tuum:* voilà le cri de l'espérance, l'espoir de la béatitude, qui participe, lui aussi, à la nature de la fin absolue; car si l'homme n'aspirait pas au céleste royaume, le nom de Dieu ne serait pas glorifié en lui, ni la volonté divine accomplie par lui, selon le

sens des paroles suivantes, qui sont comme l'anneau et la synthèse des deux demandes précédentes, en identifiant la gloire du créateur et la félicité de la créature, au moyen du principe apodictique de la volonté incréée.

Ces considérations préalablement posées, examinons brièvement les paroles du journaliste. « Il est de foi pour les catho» liques que l'amour pur, désintéressé de Dieu, est une grâce » réservée à la plus éminente sainteté. » Qu'entendez-vous par cet amour pur et désintéressé? Si c'est un amour qui exclut l'espérance, il s'en faut de beaucoup que ce soit une grâce réservée à la plus éminente sainteté, dans la foi catholique; car les quiétistes ont été condamnés pour avoir enseigné cette doctrine. L'espérance est nécessaire au chrétien, à quelque degré de perfection qu'il soit parvenu; loin d'éloigner ce sentiment, la sainteté la plus éminente l'accroît, le fortifie, le rend plus brûlant et plus pur, en l'informant d'une charité plus vive. Si vous entendez ensuite par cet amour pur un sentiment qui renferme l'espérance, mais subordonnée à un principe supérieur, remarquez que ce sentiment n'est point un privilége des saints, mais bien un devoir pour tout chrétien. La seule différence entre les saints et le reste des hommes consiste dans l'intensité, mais non pas dans l'essence de cette disposition. — « L'a» mour de Dieu, considéré comme le souverain bien, suffit au » salut. » Certainement il suffit, si vous entendez par souverain bien le bien absolu considéré en lui-même; et il suffit, parce qu'on ne peut aller plus loin, parce qu'il n'y a rien au-delà de l'absolu; mais il ne suffit pas, si vous appelez souverain bien le bonheur de la créature; car alors il n'y a plus le principe gratuit de la charité, et la créature se repose en elle-même et non dans le créateur : elle considère Dieu comme moyen ou comme instrument de béatitude, et non comme fin dernière; et c'est là un souverain désordre. — « Ainsi l'Eglise n'exige pas de » nous l'oubli de notre propre bonheur. » Non sans doute; au contraire, elle nous commande d'y aspirer par l'espérance, et d'y tendre par toutes nos œuvres. Elle le commande non-seulement aux chrétiens imparfaits, comme vous paraissez l'insi-

nuer, mais à tous ses enfants, et nul n'est affranchi de ce devoir. Mais elle prescrit aussi l'amour gratuit, et ce précepte est pareillement universel. — « Elle nous permet de le chercher en » Dieu, et à plus forte raison dans nos relations avec nos sem» blables. » Quelle est cette façon de parler? D'abord elle *nous permet* de mettre en Dieu notre bonheur : et elle ne nous le commande pas? Quant au second membre de phrase, j'avoue que je ne le comprends pas. En effet, quand on permet à plus forte raison une action qu'une autre, c'est qu'il est plus convenable de faire la première que la seconde; or, selon vous, l'Eglise nous concède avec plus de latitude de chercher notre bonheur dans nos semblables que de le chercher en Dieu, donc il est plus raisonnable, aux yeux de l'Eglise, de placer son bonheur dans les créatures que de le placer en Dieu : ce serait vraiment là une belle doctrine. Distinguez, de grâce, entre les diverses fins, et ne tombez plus dans une pareille impropriété de langage. La seule fin absolue et suprême que l'Eglise prescrive à tous les chrétiens, c'est l'amour de Dieu au-dessus de toutes choses, l'amour de Dieu pour lui-même. Mais elle prescrit encore, et non pas elle *permet* l'amour de Dieu comme notre propre bien, et par suite, le désir de la félicité éternelle; et cela, parce que cette fin est inséparable de la première. Elle prescrit et de plus elle permet la recherche des biens honnêtes de cette vie; elle la prescrit, quand elle est nécessaire à l'acquisition du souverain bien; elle la permet seulement, quand cette nécessité n'existe pas. Mais, dans tous les cas, elle veut que nous subordonnions notre félicité temporelle et éternelle à l'amour gratuit du souverain bien. — « Si elle nous fait un devoir » impérieux de les aimer, ce n'est point à cause d'eux, mais à » cause de notre Père commun. » Donc ce qui légitime et sanctifie l'amour du prochain, c'est sa subordination à l'amour de Dieu. Mais si, en aimant vos frères à cause du Père commun, vous aimez celui-ci à cause de vous-même, bien loin d'ennoblir l'amour de l'humanité, vous l'avilissez, vous le transformez en égoïsme. Or, l'égoïsme exclut le véritable amour, qui est toujours, qui est essentiellement désintéressé et gratuit. Devrait-on

regarder comme un fils aimant ou comme un véritable ami celui qui aimerait son père ou son ami uniquement pour les bienfaits qu'il espère en recevoir? — « Les sacrifices qu'elle » nous impose à leur profit, ne sont dans sa pensée que des » conditions de notre félicité future. » Si ces sacrifices étaient faits uniquement en vue du bien qu'on espère en retirer, ce ne serait plus des sacrifices. Autrement l'esprit de sacrifice ne se distinguerait pas de l'esprit d'égoïsme, son plus grand ennemi. Nous devons sans doute faire du bien au prochain, en vue de la récompense céleste, mais ce ne doit pas être notre unique but; car autrement nous n'aimerions pas notre prochain comme nous-mêmes, selon le précepte évangélique, ni Dieu par-dessus toutes choses. Nous devons même faire du bien au prochain pour l'amour du prochain, c'est-à-dire, dans la ferme disposition de le faire, quand même il ne nous en reviendrait aucun bien; et nous devons diriger cet amour du prochain et l'amour de nous-mêmes vers l'amour de Dieu. — « Il suit de là que l'in» térêt personnel élargi, dilaté, étendu au-delà du tombeau, est, » sauf quelques rares exceptions, l'intérêt que le catholicisme » invoque toujours. » Dites absolument, sans exception aucune, autrement vous serez quiétiste. Mais ajoutez que le catholicisme prescrit à tous de diriger cet intérêt légitime à la gloire de Dieu. — « Nous avons hâte de le dire, les cultes les plus » niais n'ont cependant jamais poussé la stupidité jusqu'à de» mander à ceux qui les professent un dévouement sans récom» pense. » Donc exiger un sacrifice qui soit véritablement tel, qui n'ait point son principe dans la considération de la récompense, bien qu'il en soit accompagné, c'est une solennelle folie, telle que les cultes *les plus niais* n'y peuvent même songer. Et un chrétien, et un catholique peut parler de la sorte? Il ose regarder comme un défaut ce qui fait l'excellence du christianisme, ce qui est son privilége, ce qui le distingue des autres cultes, l'élève au-dessus de la loi ancienne elle-même, (car le sentiment de l'amour gratuit y était sans doute prescrit, mais à cause de la dureté des hommes, il ne prédominait pas dans l'enseignement extérieur), enfin ce qui le rend digne de

recevoir son titre le plus merveilleux, celui de loi de grâce et d'amour! Il est certain que les faux cultes, et non-seulement *les plus niais*, mais aussi les plus habiles, n'ont jamais su s'élever à l'idée de l'amour de Dieu pour lui-même; et voilà précisément ce qui démontre la divinité de l'Evangile, et voilà pourquoi l'épithète employée par notre journaliste doit être donnée à toute croyance qui s'en distingue. Singulière destinée des mots! Les hommes accoutumés à placer la sagesse dans l'égoïsme honorent du titre de *niais* les hommes vertueux; c'était, pour en donner un exemple, une chose familière à Napoléon [1]. Mais a-t-on jamais ouï dire qu'un véritable philosophe, un homme religieux, un chrétien réputât une niaiserie ce qui fait l'essence de l'acte moral, la chose la plus propre à représenter la sagesse incréée? Mais doit-on s'étonner d'entendre l'auteur parler de la sorte, quand on le voit, dans tout cet article, abuser étrangement des mots les plus usités, et parler entre autres choses d'*un dévouement sans récompense*. Un sacrifice qui tendrait à la récompense serait-il sacrifice? l'essence du sacrifice ne consiste-t-elle pas en ce qu'il est gratuit? Ou bien voudriez-vous dire que la charité chrétienne n'est pas sans récompense, parce qu'elle est accompagnée de l'espérance? Je le crois aussi, tous les chrétiens le croient de même, excepté les quiétistes; seulement vous paraissez le nier, quand vous exemptez de cette règle *la plus éminente sainteté*. Mais la récompense promise au chrétien n'est pas le but unique, ni la fin dernière de son amour; et si le désir de cette récompense accompagne l'amour, ce n'est pas lui qui le constitue. Or, quand vous parlez d'*un dévouement sans récompense*, vous devez avoir en vue une récompense qui soit la fin, le but unique et suprême de l'acte vertueux, car sans cela votre discours n'aurait plus de suite. — « C'est » que la nature humaine est ainsi faite. » La nature humaine a deux lois, la loi de l'instinct et celle de la raison. L'une concerne l'homme comme être sensible; l'autre, comme être intel-

1 Las Cases, *Mém. de Sainte-Hélène*. Bruxelles, 1824, tom. iv, p. 183, et al.

ligent et libre. Par la première, il tend à lui-même, il se repose en lui-même; par la seconde, il met sa fin en Dieu. Celle-ci est destinée à gouverner la partie involontaire et sensible; celle-là à régler les actions volontaires et libres. Si la loi de l'instinct devient la loi de la volonté, l'ordre moral est détruit. L'instinct est bon en lui-même, pourvu qu'il ne sorte pas de ses limites; aussi la volonté doit-elle seconder sagement les mouvements de cet instinct, et pourvoir à son bien, en se le proposant comme une fin secondaire de ses opérations, recevant sa direction et sa règle de la fin suprême. C'est cette prédominance de la liberté sur l'instinct qui constitue toute la vertu et toute la sagesse. — « L'amour du *moi* est, depuis sa dégradation, le motif » déterminant de ses actes; l'homme rapporte tout à lui, il se » fait centre, et quand il tolère un rival dans ses affections, ce » rival doit être Dieu lui-même. » Ainsi vous réputez légitime et saint un effet de la faute? Vous croyez que le christianisme sanctionne la corruption de notre nature? Que le Verbe est descendu du ciel sur la terre, qu'il a revêtu notre chair, pour confirmer et aggraver le mal, au lieu d'y apporter remède? Vous croyez qu'il suffit d'admettre un rival dans son cœur, de partager ses affections entre Dieu et le monde, pour accomplir le précepte de l'amour de Dieu au-dessus de toutes choses? Oh! quelle sorte de religion est celle-ci? Si cela suffisait, comment le christianisme serait-il encore nécessaire au salut? Mais ne voyez-vous pas que l'Evangile est précisément le contraire de ce que vous enseignez; que vous confondez le mal avec le bien, la maladie avec le remède? Vous considérez comme un état normal cette prédominance de l'égoïsme, qui est la plaie originelle de notre nature, quand au contraire la rédemption a été destinée de Dieu à laver cette fatale souillure, et à rétablir l'ordre primitif? Vous voulez partager le cœur de l'homme entre la grâce et la concupiscence, entre Dieu et le monde, quand le Rédempteur enseigne qu'on ne peut servir deux maîtres [1], quand saint Paul annonce l'incompatibilité de Bélial

1 *Matth.*, VI, 24.

et du Christ [1]? Dieu ne se contente pas d'être le rival de l'homme, il veut être son roi; et il dit quelque part que quiconque aime quelque chose plus que lui, n'est pas digne de lui [2]. Ne croyez pas pourtant que Dieu défende quelque part l'amour légitime de soi-même, ou que cet amour soit né de la faute, ou encore qu'il soit en désaccord avec la plus noble des affections qui nous unit à notre auteur. Les propriétés funestes qui infectent maintenant l'amour propre ne touchent pas à son principe; elles ne concernent que l'excès, par lequel l'homme est porté à se considérer comme objet suprême de ses affections. L'excès seul est l'œuvre de l'homme, et le fruit de la corruption; le rétablissement de l'unité primitive, tel est le but principal du christianisme, lequel ne peut composer avec cet ennemi, qu'il doit vaincre et exterminer de la terre.—« La perfection infinie seule » peut, à l'aide d'un miracle de la grâce, peser plus que le *moi* » dans ses attachements. » Rien de plus vrai; et voilà justement ce qui prouve la nécessité de la grâce divine et de la rédemption, qui sont le plus grand des miracles, et un miracle nécessaire, en ce sens et parce que sans lui Dieu ne peut pas *peser* plus que l'homme dans les affections qui agitent le cœur humain. Si Dieu ne devait l'emporter, la grâce et la rédemption seraient inutiles. La grâce était certainement nécessaire dans l'état d'innocence, pour vaincre la force naturelle de l'instinct; mais cette nécessité est double, maintenant que le levain de l'instinct naturel est encore aigri par le ferment empoisonné de la concupiscence. A vous entendre, on dirait que pour produire les actes de cet amour mercenaire qui, selon vous, constitue toute la charité chrétienne, la grâce n'est pas nécessaire, ou bien qu'ici elle n'est pas un miracle. Mais la grâce est toujours un miracle, parce que toujours elle part d'un principe surnaturel, et que, selon le dogme catholique, elle est nécessaire pour accomplir un acte quelconque de vertu chrétienne.

1 *Cor.*, VI, 15.
2 *Matth.*, X, 37, 38, 39.

Je prie le lecteur de le croire, en faisant cette critique, je ne révoque nullement en doute la foi du journaliste; je le proteste même, je suis persuadé de la droiture de son cœur et de ses intentions. J'ai voulu seulement montrer, par cet exemple, combien il est difficile de marcher sur le terrain des matières religieuses sans broncher, quand on ne possède pas son sujet, et combien il est facile à ceux qui n'en sont pas là, de nuire à la religion au lieu de lui être utiles. C'est à cette cause qu'il faut attribuer un certain pélagianisme que nous voyons, le front découvert ou le visage masqué, s'introduire aujourd'hui dans un grand nombre d'ouvrages, même écrits par des catholiques. Ces auteurs s'imaginent rendre service à la religion, en lui ôtant, autant qu'ils le peuvent, son austère grandeur, en la faisant descendre de son trône sublime pour la rapprocher de la faiblesse et de la misère humaine. Ils ne s'en aperçoivent pas; mais par là ils diminuent, même humainement, la beauté de la foi; ils diminuent la convenance et l'harmonie qui règnent entre elle et les vérités rationnelles elles-mêmes. En effet, une philosophie appuyée sur le pélagianisme ne peut être qu'une philosophie en enfance, c'est-à-dire, légère, frivole, superficielle. Une philosophie robuste et virile, avide de pénétrer dans les entrailles de son objet, ne peut prendre pour base que la doctrine contraire. Le pélagianisme et les doctrines condamnées ou tolérées par l'Eglise qui en dérivent, c'est le cartésianisme et le sensualisme dans la théologie révélée; et elles sont en intime confraternité avec ces systèmes philosophiques. Pour être utile à la religion, il faut, non pas l'abaisser jusqu'à la petitesse des hommes, mais bien élever les hommes à sa hauteur. Ainsi fait l'Eglise, qui ne craint pas de parler aux enfants et aux simples de Trinité, d'Incarnation, de péché originel, de grâce, d'Eucharistie, mystères redoutables à l'intellect du philosophe [1].

1 Je dis intellect et non pas raison, en prenant ces deux mots dans le sens moderne. Les sophismes contre la foi parlent toujours à l'intellect, jamais à la raison. L'incrédulité est toujours réflexe, jamais intuitive; les erreurs qui séduisent l'intellect, n'arrivent jamais à porter la conviction dans la faculté plus noble.

Et même, à parler humainement, elle fait en cela preuve de sagesse; car la beauté, l'harmonie, l'intégrité idéale de la religion, dépendent de la totalité de tous ces mystères. Quiconque pense le contraire n'a pas mesuré la hauteur de la synthèse catholique. Cette manie d'affaiblir la religion pour l'adapter aux forces si bornées de l'homme, a enfanté un autre inconvénient (qui est proprement un effet du premier); c'est le peu de consistance des systèmes que l'on professe. D'où pensez-vous que sont venues ces illustres apostasies qui ont affligé l'Eglise depuis quelques années? De plusieurs causes sans doute. Mais une d'elles fut, à mon avis, le pélagianisme, qui s'était largement glissé dans les nouveaux systèmes. Les écrits de Joseph de Maistre, et l'Essai sur l'Indifférence sont infectés de cette vénéneuse erreur. De Maistre mourut catholique; mais les tristes fruits de sa doctrine se sont montrés dans quelques-uns de ses disciples. Mettons-nous donc en garde contre l'atténuation aussi bien que contre l'exagération des vérités divines que la légitime tradition nous a commises; conservons-les telles que l'Eglise nous les enseigne, sans y rien ajouter, sans en rien ôter, persuadés que la méthode contraire, quelque spécieuse qu'elle puisse être, n'aboutit qu'à rendre, même dans les limites de la philosophie, l'Idée catholique moins persuasive, et qu'elle tourne tôt ou tard au détriment des malheureux qui l'ont employée.

NOTE 25, P. 156.

Influence du péché originel sur toutes les parties de la pensée et de l'activité humaine.

La faute originelle, ayant infecté la nature humaine tout entière, se reflêchit dans toutes ses parties, et leur communique son vice intrinsèque, qui consiste à transporter la fin dernière de l'Etre dans l'existant, et à détruire le second cycle de création. Ainsi, par exemple, le péché originel de la civilisation consiste à regarder l'utilité temporelle comme son but ultérieur;

le péché originel de la science, à placer son principe et sa fin hors de Dieu ; celui des lettres et des arts, à viser à l'agréable plutôt qu'à la véritable beauté, et ainsi de suite. Chacun de ces désordres est une application spéciale du sensisme. En tant qu'il est la substitution de l'existant à l'Etre comme fin dernière, le sensisme est l'essence même de la faute morale.

NOTE 26, P. 160.

Des différents systèmes sur la nature des existences.

Les diverses opinions des philosophes et des peuples sur la nature des choses peuvent se ramener à cinq systèmes.

1° Le matérialisme ordinaire, qui réduit tous les êtres à des atômes étendus, similaires, inertes, destitués intrinsèquement de vertu motrice, sensitive et cogitative.

2° L'idéalisme, qui n'admet l'existence que de substances spirituelles et pensantes.

3° Le panthéisme, qui considère l'étendue et la pensée comme de simples formes d'une substance unique, qui n'est substantiellement ni l'une ni l'autre de ces deux choses, ou bien qui est toutes les deux, ce qui est tout un.

4° Le spiritualisme ordinaire des écoles, qui admet deux ordres de substances, c'est-à-dire, les substances spirituelles et les matérielles, fait de celles-ci autant d'atômes étendus et inactifs, selon l'opinion des corpusculaires, et sépare ainsi les deux ordres par un intervalle infini.

5° Le spiritualisme, que j'appellerai chrétien; tout en reconnaissant une différenee essentielle entre l'esprit et la matière, ce spiritualisme considère toutefois les éléments de celle-ci comme autant de forces simples, actives, se développant selon l'opinion des dynamiques; et par suite, elle établit entre les deux ordres de substances une convenance et une harmonie intime, et elle regarde les forces corporelles comme perfectibles et susceptibles d'un perfectionnement indéfini, en sorte

qu'avec le temps elles peuvent être spiritualisées jusqu'à un certain point. De là naît la convenance rationnelle des dogmes révélés sur l'immortalité personnelle de l'homme, sur la résurrection finale et sur l'état glorieux des corps ; et aussi la convenance rationnelle de ces indices ou demi-indices qu'on trouve dans les Ecritures, et qui se réfléchissent dans les traditions les plus anciennes, sur le renouvellement final des choses, et la palingénésie universelle. Leibniz et Bonnet nous ont donné quelques essais de ce spiritualisme chrétien ; essais grossiers et imparfaits sans doute, mais qui indiquent la main de grands maîtres. Par malheur, ce système est aujourd'hui banni des écoles, où règne le spiritualisme ordinaire, système en partie excellent, mais défectueux sous plusieurs rapports, et auquel on doit attribuer ce matérialisme qui règne encore dans les sciences physiques, et même la vogue du matérialisme philosophique dans un temps peu éloigné du nôtre. Les psychologues commencent aujourd'hui à sentir la nécessité de sortir du cercle étroit où les enferme le spiritualisme ordinaire, et plusieurs d'entre eux, comme Rosmini, ont fait en ce point une heureuse application de l'analyse. La théorie du sentiment fondamental est une des meilleures parties du Nouvel Essai sur l'origine des idées, publié par notre Italien [1]. Ce sentiment, remarquons-le en passant, a quelque analogie avec le Mana des écoles indiennes [2], auquel Aristote a peut-être emprunté son sens commun [3].

Le spiritualisme ordinaire se borne à prouver l'immortalité de l'âme, et il est impuissant à rendre même seulement probable l'immortalité de l'homme, c'est-à-dire, de la personne. Cette seconde immortalité, qui implique la résurrection finale, est un dogme formel de la foi chrétienne, composé d'un intel-

1 Voir la v[e] partie, tom. II, p. 107-472.

2 COLEBROOKE, *Ess. sur la phil. des Hind.*, p. 20, 21, 24, 61, 62, 71, 78, 89, 94, 109, 183, 192, 200, 241, 242, 243, not., 250, 253, 268, 269, 272.

3 *Ibid.*, p. 61, not. 1.

ligible et d'un sur-intelligible, et fondé sur le mystère de l'Homme-Dieu. L'Etre et l'existant, Dieu et l'homme, l'esprit et le corps, sont des entités isolées dans la sphère de la philosophie ordinaire. La révélation les réunit sans les confondre, par une synthèse sur-intelligible; mais cette synthèse ne doit-elle pas correspondre en quelque manière avec l'ordre rationnel des choses? La raison ne nous montre-t-elle pas l'Etre créant les existences, l'âme informant le corps, et dans ces dualités informées par une unité supérieure ne nous fournit-elle pas une image de l'Homme-Dieu, et de l'état dans lequel sera placée notre nature hors de ce monde? Un spiritualisme vaste et fort ne doit pas avoir peur d'entrer dans ces questions, d'autant plus que le commerce réciproque de l'âme et du corps peut jeter sur la seconde beaucoup de lumière. Quoique l'immortalité de la personne suppose l'intervention d'un principe supérieur à celui des lois de la vie (par où l'on voit que l'exemption de la mort, privilége accordé à l'homme innocent, était un effet de la grâce), tel est toutefois le commerce entre l'âme et le corps, qu'il nous montre que la mort répugne à la condition naturelle de l'homme; car elle n'est pas pour lui, comme pour les animaux et les plantes, une simple transformation, mais une destruction de l'entité personnelle. Les inductions qui naissent de ces remarques peuvent donner au dogme révélé de la résurrection une probabilité rationnelle voisine de la certitude morale.

NOTE 27, P. 160.

Sur l'infinité du monde.

Parmi les fables du panthéisme, se trouve celle de l'infinité du monde, conséquence rigoureuse de cette doctrine, et comme telle, en faveur aujourd'hui parmi le vulgaire des philosophes. Voici comment en a parlé Malebranche, dont quelques-uns ont voulu faire un panthéiste, et comme dit spirituellement M. *Cousin*, un Spinosa chrétien :

« *Ariste.* Faisons le monde infini. Composons-le d'un nombre » infini de tourbillons..... *Théodore.* Non, Ariste : laissons à » la créature le caractère qui lui convient : ne lui donnons rien » qui approche des attributs divins [1]. » Le système rejeté ici par Malebranche sous le pseudonyme de Théodore, est précisément celui qu'établit et que défend l'auteur du traité *De l'infini créé.* On défend également dans ce livre l'infinité de l'esprit humain, expressément rejetée aussi par Malebranche dans plusieurs endroits de ses ouvrages les plus authentiques [2].

NOTE 28, P. 161.

Sur les axiômes de finalité et de causalité.

Le principe de causalité et le principe de finalité sont deux axiômes frères, comme les concepts de temps et d'espace; toutefois il y a entre eux des différences essentielles. Les principales naissent de leur rapport avec l'idée de temps. Car il est bon de remarquer que ces deux principes ne peuvent se comprendre sans revêtir la forme du temps, bien qu'ils lui soient supérieurs. En sorte que l'intervention de cette notion dans ces deux axiômes est légitime, pourvu qu'on l'admette uniquement à titre de symbole intellectuel.

Chacun des deux principes se représente comme une série dans le temps; dans cette série il se rencontre une idée prédominante et certains concepts subordonnés.

Le principe de causalité implique les notions d'Etre-cause, d'action, d'effet-existence.

Le principe de finalité renferme les notions d'existence-fin, de moyens, d'Etre-intention.

Or, dans le principe de causalité, l'idée prédominante est an-

1 MALEBRANCHE, *Entret. sur la métaph., la relig. et la mort*, entr. 9, tom. I, p. 348.

2 *Rech. de la vér.*, liv. III, part. 1, chap. 2; part. 2, chap. 9. — *Rép. à M. Régis*, chap. 2, et al. passim.

térieure aux concepts subordonnés; dans celui de finalité, elle leur est postérieure. Dans l'un, on marche du passé au présent, ou du présent à l'avenir; dans l'autre, de l'avenir au présent, ou du présent au passé. La causalité marche de la cause à l'effet; la finalité retourne de la fin à l'intention.

Dans le principe de causalité l'idée prédominante s'allie à l'Idée d'Etre; dans l'autre, à celle d'existence. Par contre, dans le premier principe, le dernier terme se rattache à la notion d'existence; dans le second, le dernier terme se lie au concept de l'*Etre*. Il est inutile d'avertir que le principe de finalité est ici considéré dans son application au premier cycle créateur seul, et par suite d'une manière imparfaite. Si on le prend dans toute son étendue, en tant qu'il forme et embrasse le second cycle, il correspond parfaitement en ce point au principe de causalité. Alors, la fin, étant fin dernière, s'identifie avec l'Etre même; mais comme, outre le but dernier, le principe de finalité en comprend un grand nombre d'autres, secondaires et relatifs, concernant tous l'existant, si vous le prenez en ce sens, il y a entre lui et le principe de causalité toutes les différences indiquées tout-à-l'heure.

Celles-ci paraîtront plus clairement dans le tableau ci-dessous :

ORDRE LOGIQUE.

	1er *terme.*	2e *terme.*	3e *terme.*
Principe de causalité.	Cause.	Action.	Effet.
Principe de finalité.	Fin.	Moyens.	Intention.

ORDRE CHRONOLOGIQUE.

Principe de causalité.	Cause.	Action.	Effet.
Principe de finalité.	Intention.	Moyens.	Fin.

On le voit par ce tableau, de même que les deux principes se réunissent en un seul, et que la pensée s'identifie avec l'activité immanente, ainsi chacun des termes du premier principe s'identifie avec chacun des termes du second, selon l'ordre chronologique. Conséquemment, la cause est intention, l'action, moyen, et l'effet, fin.

L'axiôme téléologique a été jusqu'aujourd'hui négligé des philosophes et des historiens modernes de la philosophie. Décrire les vicissitudes de ce principe dans les annales de la science, ce serait un travail à la fois utile et agréable sans doute, mais long et difficile, et par là même une note ne peut y suffire. Je me bornerai à remarquer que l'idée de fin domine dans la réforme socratique, et qu'elle occupe une place importante dans les deux principales écoles qui, comme deux grands fleuves, sont sorties de cette source, l'Académie et le Portique. La plupart des sectes antérieures à Socrate s'étaient presque exclusivement occupées du principe, c'est-à-dire, de la cause matérielle et ordonnatrice des choses; aussi y voit-on dominer l'axiôme de causalité. Et parce que le concept de cause produit le premier cycle créateur, comme celui de fin enfante le second, les philosophes grecs de la première période travaillèrent surtout la cosmogonie, ou la génération des choses, et ils négligèrent le concept téléologique et les parties de la science qui y ont trait. J'ai dit la plupart des sectes, car il faut excepter celle des Pythagoriciens, redevable aux éléments doriens et hiératiques dont elle était fortement imbue, de cette brillante supériorité qui la place à part des écoles contemporaines et immédiatement subséquentes. Celles-ci ont pour la plupart travaillé sur des prémisses empruntées aux croyances populaires des Italo-Grecs, ou à la partie la moins secrète des Mystères; l'autre, au contraire, se rattache directement aux doctrines hiératiques d'Orient. Aussi, entre les premières sectes et la seconde, il y a presque l'immense différence qui sépare l'exotérisme populaire de l'acroamatisme sacerdotal. Cela est si vrai, que j'incline à penser que si nous connaissions mieux les dogmes pythagoriciens, nous découvririons dans la réforme socratique et platonicienne un simple renouvellement de l'antique Pythagorisme. Je tiens pour certain qu'on ne trouverait pas dans Platon une seule idée qui ne soit pythagoricienne.

Socrate appliqua au monde le concept téléologique, comme Anaxagore, son maître, lui avait appliqué celui de cause ordi-

natrice, qui n'est qu'une synthèse de la causalité et de la finalité en un seul principe. Mais, demandera quelqu'un, en introduisant ce concept d'une loi cosmique, conforme à celle qui régit l'esprit humain, Socrate et Anaxagore furent-ils psychologistes, comme la plupart le pensent aujourd'hui, ou bien ont-ils suivi l'ontologie traditionnelle? J'espère prouver ailleurs que ce second sentiment est le plus probable. Je montrerai que malgré tout ce qu'Anaxagore a dû à son génie, il a cependant emprunté les principes de sa cosmo-théologie à l'enseignement antérieur, et, spécialement pour quelques parties, à Empédocle, dont les doctrines sont comme le fil qui rattache ensemble les deux illustres rameaux de la philosophie italo-grecque, je veux dire les Pythagoriciens et les Eléates.

L'intime union du principe de finalité avec la morale et la religion, nous explique l'importance donnée par Socrate et par le plus grand de ses disciples à cette double discipline qui est comme la téléologie de l'homme et du commerce humain. Le principe de finalité est le complément du principe de causalité, et la base du second cycle créateur. Aussi, sous ce rapport, la réforme socratique fut-elle un immense progrès pour la science. Mais comme cette nouveauté est un retour vers l'antiquité, c'est-à-dire, une restauration du Pythagorisme, on ne peut l'appeler proprement un progrès, s'il faut en croire ceux qui sont aujourd'hui en possession de ce beau nom, et qui nous le répètent à tout propos.

Dieu ou l'Etre est le principe et la fin de toute chose. Telle est la formule de Socrate, intrinsèquement ontologique et résultant de toutes les parties de son enseignement; elle montre avec quelle justesse raisonnent ceux qui font de cet illustre sage un Descartes habillé à la grecque. C'est pourtant là l'opinion aujourd'hui à la mode, et nos philosophes croient faire honneur à ce grand homme en établissant un tel parallèle. Pauvre Socrate! Si vous aviez pu voir dans l'avenir les éloges que la courtoisie du monde d'aujourd'hui vous prodigue, et les louanges accordées à votre nom par ceux qui font en même temps le panégyrique de vos persécuteurs, oh! sans doute, la ciguë que

vous présentèrent ceux-ci vous eût été moins amère et moins désagréable que la courtoisie de nos modernes.

Toutefois, l'ontologisme de Socrate n'était pas pur : les principes de l'émanatisme, dont un païen ne pouvait s'affranchir par les seules forces de son génie, souillèrent ce système. La théorie platonicienne et aristotélique de l'Hylé le démontre. Mais tel qu'il était, et malgré cette altération, le principe de finalité renfermait de féconds et précieux germes. Il contenait : 1° le complément de l'ontologie et de la cosmologie, c'est-à-dire, l'idée du second cycle ; 2° la logique, la morale et leur accord avec l'ontologie; 3° la convenance de la politique avec la morale, et de l'esthétique avec la morale et l'ontologie; 4° l'harmonie de la civilisation avec la religion; 5° la direction de la pensée humaine à l'action, de la science au perfectionnement moral, de la vie présente à la vie à venir, de la civilisation à la religion, de l'homme à son Créateur ; 6° enfin le principe de la perfectibilité et du progrès, et par suite, le germe de la philosophie historique. Je note ce dernier point en particulier, parce qu'aujourd'hui, une certaine classe de philosophes prétend que l'idée du progrès fut complètement ignorée dans l'antiquité païenne. Que l'idée imparfaite du second cycle créateur, en quoi consiste tout le progrès, se trouve dans toutes les écoles les plus illustres des temps anciens, c'est un point d'histoire indubitable, dont je traiterai dans le second livre de cet ouvrage. Il est inutile d'exagérer imprudemment les priviléges de l'ère du christianisme, et de prétendre que l'Idée ait été tout-à-fait éteinte chez les païens. Loin de servir à la cause du christianisme, cette prétention lui nuirait gravement. La grande prérogative rationnelle de l'Evangile ne consiste pas en ce qu'il a révélé la notion fondamentale du double cycle, mais en ce qu'il a substitué au concept d'émanation celui de création, oublié de tous les peuples étrangers à la race privilégiée.

NOTE 29, P. 175.

Du trafic des esclaves aux Etats-Unis.

Les relations des voyageurs, et plusieurs ouvrages spéciaux, parmi lesquels celui de G. de Beaumont a obtenu de nos jours une grande célébrité, me dispensent de justifier ce que je dis de la condition des esclaves aux Etats-Unis. Toutefois, je cède au désir de reproduire ici une courte narration, que je trouve dans un recueil précieux, écrit par un témoin oculaire. Il s'agit de la description d'un marché d'esclaves, tenu à Richmond, capitale de la Virginie : « *Attention*, s'écria..... l'huissier, *voici* » *la mère et la fille, l'une âgée de 34 ans, et l'autre de* 15. Elles » pouvaient être vendues séparément; mais elles avaient paru » ensemble pour reculer autant que possible le moment de la » séparation, qu'elles redoutaient. Betty, c'était le nom de la » fille, aurait pu servir de modèle à un sculpteur, tant ses » formes étaient pures et belles..... Ses yeux grands, noirs, et » pleins d'expression, étaient inondés de larmes. La mère était » l'image de la fille, seulement moins fraîche, moins vive. Une » bourgeoise de Richmond acheta la mère, qui aussitôt se jeta » à ses pieds, et la supplia d'acheter également sa fille. La » dame lui fit un signe de bienveillance, et commença à faire » quelques offres pour la fille; mais les marchands négriers, » avec un rire brutal, s'encourageaient les uns les autres à » offrir davantage. En même temps ces enchérisseurs, ainsi » que l'huissier, examinaient..... de la manière la plus indé- » cente la pauvre victime, qui se couvrait le visage avec ses » petites mains. Lorsqu'elle apprit qu'elle était vendue au plus » brutal des marchands pour 970 dollars (4,850 fr.), l'idée » d'une éternelle séparation d'avec sa mère la fit tomber en » évanouissement. Son nouveau maître n'en fit que rire, et avec » son fouet ensanglanté il lui donna quelques coups sur son sein » virginal; elle ouvrit les yeux, et aussitôt, avec de nouveaux

» éclats de rire, le marchand s'écria : *Vous le voyez, le fouet* » *est un bon médecin* [1] *!* »

NOTE 30, P. 177.

Si l'abolition de la servitude et de l'esclavage doit être attribuée au christianisme.

Quelques écrivains fort récents affirment qu'on ne doit pas attribuer au christianisme l'abolition de l'esclavage, et ils se mettent pour cela en grands frais d'érudition, chose pour le moins inopportune et inutile. Car que veulent-ils prouver ? Que l'Eglise n'a ni condamné ni aboli par un acte exprès la servitude et l'esclavage ? Mais nous le savions. L'Eglise ne pouvait abolir une institution civile, parce que les choses civiles ne sont pas de sa compétence. L'Eglise ne pouvait la condamner d'une manière absolue comme elle a condamné le trafic des nègres, parce que celui-ci est toujours infâme, tandis que la servitude et l'esclavage peuvent être momentanément légitimés par la nécessité. Que si ensuite ils veulent conclure que ce n'est pas à l'influence du christianisme qu'il faut attribuer l'abolition graduelle de ces deux fléaux, l'erreur devient si manifeste qu'il est inutile de la combattre. Mais c'est à la civilisation, disent-ils, et non au christianisme qu'on est redevable de ce grand bienfait. A la civilisation, et non au christianisme ? Pauvres gens ! Qu'est-ce que l'une, pour nous, sinon une dépendance et une conséquence de l'autre ? Qu'est-ce que la civilisation, sinon l'application de certains principes et de certaines idées enseignés par la religion ? L'esclavage et la servitude étaient des fruits de la civilisation païenne, parce qu'ils étaient fondés sur les croyances de ces temps. L'opinion qu'on avait de l'inégalité morale des races, des nations et des individus, produisit la

1 *Nouv. annal. des voy. par Eyriès et Malte-Brun*. Paris, 1819, tom. IX, p. 422, 423, 424.

distinction des castes, et en particulier celle des castes serviles, qu'occasionna la conquête et que perpétuèrent les théories fausses et souvent hypocrites des dominateurs. Parfois un philosophe soupçonna peut-être la perversité de cette doctrine, mais nul n'arriva à en avoir une idée claire, exacte, déterminée; nul ne parvint à réduire l'opinion contraire à une formule nette et précise, bien moins encore à l'appuyer sur une base ferme, à la proclamer avec autorité et succès, à l'établir dans une portion notable de l'espèce humaine. Le Christ fut le premier qui dit : « Hommes, vous êtes frères, parce que vous êtes descendants d'un seul père, créés et rachetés par un seul Dieu, destinés au même bonheur. La seule inégalité morale qui puisse raisonnablement avoir lieu entre vous, consiste dans la vertu, dépend de la liberté, privilége commun à toute votre famille. Vous pouvez à votre gré choisir entre le ciel et l'enfer; vous pouvez être les premiers ou les derniers dans le royaume céleste; votre sort éternel dépend de vous. Quant à votre condition ici-bas, je ne viens ni pour la modifier ni pour la changer, parce que mon royaume n'est pas de ce monde. Je viens à vous sur la mission de mon Père, comme envoyé et distributeur de la miséricorde et de la grâce, et non pas comme ministre de la Providence dans l'ordre de la nature. Toutefois, les enseignements que je vous laisse vous seront utiles, même sous ce rapport, et vos affaires temporelles s'amélioreront, si vous savez vous en servir, en les mettant en pratique. Mais tant que dure l'état actuel, voici seulement ce que je vous dis : Esclaves, obéissez à vos maîtres pour l'amour de votre Père qui est dans les cieux; maîtres, aimez vos esclaves comme des frères, aimez-les comme le prix de mon sang, comme vos compagnons dans ce pélerinage de la terre, comme des hommes qui vous surpasseront en gloire et en bonheur, si maintenant ils vous surpassent en vertu, comme des témoins favorables ou redoutables au jour de votre dernier jugement. » Ces sublimes sentiments, inconnus au monde depuis l'exil de nos premiers parents loin du séjour de la félicité et de l'innocence, furent promulgués de nouveau par les Apôtres et par leurs succes-

seurs dans tout l'univers. Quand ils ne seraient pas répétés à toutes les pages de l'Evangile et de tous les écrits ecclésiastiques, un seul témoignage suffirait, je veux dire l'épître à Philémon, qui pour être la plus courte n'en est pas la moins belle entre toutes celles du grand Apôtre; elle est peut-être la plus tendre, et sous plusieurs rapports la plus admirable. C'est une vive et éloquente effusion de la charité, ce sentiment nouveau que l'Evangile distillait dans les cœurs pour rajeunir le monde, et elle suffit pour revendiquer aux croyances qui la dictaient, l'immortel honneur d'avoir détruit l'esclavage païen. Remarquez ensuite le moment où s'écrivaient ces divines et affectueuses paroles, c'était presque au même temps que sous le règne de Néron, une sentence du sénat condamnait à mourir quatre cents pauvres esclaves, hommes, femmes, enfants, parce qu'un d'eux avait tué un maître perfide et scélérat; et cette sentence emportée par la faconde d'un des meilleurs membres du sénat, loin d'être blâmée, est louée indirectement par Tacite, qui raconte le fait. Ce seul rapprochement entre la civilisation romaine et le nouveau culte vaut plus qu'un long raisonnement dans la question présente. En effet, quelle est l'institution qui changea radicalement le concept sur lequel se fondait la servitude chez les païens, et qui y substitua une idée tout-à-fait contraire? N'est-ce pas le christianisme? — Mais l'Eglise toléra ou approuva l'esclavage en beaucoup d'endroits. Soit; ajoutez pourtant qu'elle l'abolit dans d'autres; et il vous restera encore à prouver que quand elle ne le faisait pas, elle n'était pas empêchée par les circonstances. Les philanthropes les plus compatissants savent aujourd'hui que, quand la servitude règne depuis longtemps dans un pays, qu'elle y est enracinée et fondue avec les institutions nationales, il n'est pas toujours possible de l'abolir sur-le-champ, et qu'il n'est pas prudent de le faire sans prendre les précautions convenables. Et quand même l'Eglise aurait agi moins parfaitement en ce point, cela ne prouverait rien encore, parce que la faute en serait à l'Eglise, comme état civil, et non pas comme état ecclésiastique. L'Eglise investie, comme société spirituelle, de ses divines pré-

rogatives, n'a jamais pu se mêler d'abolir l'esclavage, parce que les réformes sociales ne sont pas directement de son domaine. Que si parfois elle l'a fait ou pu faire, cela a eu lieu uniquement parce que les circonstances du temps et la volonté des nations ont ajouté à son autorité spirituelle et immuable le pouvoir politique, lequel n'est pas intrinsèque, mais accidentel à sa nature. Et par là même qu'il est accidentel, il ne peut s'attribuer l'effet des divines promesses, comme sont l'infaillibilité et les autres prérogatives. Ces promesses ont été faites à la société chrétienne, prise non pas comme état, mais comme société divine. Lorsqu'on dit que le christianisme a aboli la servitude, on fait allusion, ou bien à la doctrine de la fraternité et de l'égalité morale, qui contenait en germe cette grande réforme, ou bien à l'application de cette doctrine. Dans le premier cas, on attribue avec justice la gloire de cette œuvre, et au christianisme, et à l'Eglise, parce que l'un a révélé le principe salutaire, et que l'autre l'a conservé intact, l'a promulgué dans tout l'univers et transmis aux générations successives. A ce point de vue, l'Evangile et le tribunal qui l'interprète ont également droit à la reconnaissance pour avoir abrogé l'esclavage et la servitude idéale, base de la servitude civile, et facilité ainsi la guérison de cette plaie sociale. Mais si l'on parle de l'application pratique du principe, et de la destruction effective de ce fléau, l'Eglise, comme Eglise, ne pouvait pas, ne devait pas s'en occuper. Quant au christianisme lui-même, on peut le considérer ici sous deux aspects : comme civilisation et comme religion. Comme système civilisateur, il est ridicule de refuser au christianisme l'honneur de l'affranchissement des peuples, puisque la civilisation dont l'âge moderne puisse justement se vanter, est la civilisation chrétienne elle-même. Comme système religieux, le christianisme n'a pas anéanti l'esclavage ni la servitude, parce que cette œuvre n'était pas de son ressort ; mais il s'est contenté de promulguer le dogme divin qui devait les exterminer avec le temps ; et son œuvre fut en ce point exactement semblable à celle de l'Eglise.

NOTE 31, P. 220.

Sur l'origine de la souveraineté dans quelques cas particuliers.

Les données générales du texte suffiront à la perspicacité du lecteur. Il ne voudra pas exiger de moi, que dans un travail sommaire telle qu'est cette Introduction, j'entre dans la discussion de tous les cas extraordinaires qui peuvent se présenter, ni que je fasse l'application de mes principes à tous les faits accidentels, pour les éclaircir. Il faudrait, pour remplir cette tâche, une discussion étendue; et je n'écris point un traité de casuistique politique, mais je me borne à esquisser les traits généraux de cette science. Au reste, une observation suffit. Dans l'hypothèse même où l'antique souveraineté serait totalement détruite, le principe établi ne laisse pas de subsister; car alors, le droit privé de chacun à pourvoir à sa propre conservation et à celle d'autrui, devient le germe d'une société nouvelle, qui se rattache, par cet anneau, à la précédente. En effet, le droit privé dépend, d'une part, de la souveraineté, qui est le droit suprême, et il en est une dérivation; de l'autre, il n'est pas public, c'est-à-dire, souverain, tant que la souveraineté subsiste en acte ou en puissance. Mais quand celle-ci est tout-à-fait éteinte, le droit privé perd par cela seul toute dépendance à l'égard d'un pouvoir plus élevé, il devient suprême, et l'individu, séparé de tout organisme social, acquiert *ipso facto* la pleine souveraineté de lui-même. Or, supposé que plusieurs individus se trouvent dans cette situation, (tel serait le cas où des naufragés de divers pays se rencontreraient dans une île déserte), chacun étant investi de la pleine souveraineté de lui-même, et libre de choisir les moyens les plus propres à sa conservation, peut reconnaître un chef comme souverain, et de cette reconnaissance surgirait une société nouvelle. Mais, en ce cas, la souveraineté du nouvel état serait occasionnée,

et non causée par cette reconnaissance; car elle serait, non pas une collation de pouvoir de la part des sujets, selon l'hypothèse absurde du contrat social, mais une simple extension du droit privé du prince élu, née du renoncement des autres à leur propre indépendance. Or, le droit d'être indépendant pour soi-même et celui de commander aux autres sont tout-à-fait différents, en sorte que le caractère de souveraineté du nouveau prince ne lui serait pas conféré par les nouveaux sujets, mais naîtrait de son propre droit, en tant qu'il se rattache à une souveraineté antérieure. En un mot, la cessation absolue de l'ancienne souveraineté crée dans chacun des membres de la société décomposée une souveraineté en puissance, qui s'actualise quand les autres la reconnaissent; et cette reconnaissance, qui actualise la potentialité, ne la crée pas. Il n'y a ici ni subtilité d'esprit ni jeu de mots, comme le pourraient croire les hommes peu familiarisés avec les matières spéculatives : c'est une vérité capable de la rigueur et de la précision scientifiques. Au reste, qu'on admette, si on l'aime mieux, dans ces circonstances extraordinaires, un principe extraordinaire, c'est-à-dire, la création d'une souveraineté nouvelle, nécessitée par les circonstances, et se formant par une transmission immédiate du droit divin; qu'on l'admette, si l'on s'en contente, notre doctrine sur la nécessité de l'investiture humaine et extérieure n'en sera nullement affaiblie, parce que nous ne parlons que des cas dans lesquels cette communication traditionnelle est possible.

NOTE 32, P. 236.

De l'orgueil politique.

L'autorité est aujourd'hui un objet de haine pour un grand nombre de ceux qui s'appellent amateurs de la liberté politique. Cette haine, irrationnelle en elle-même, peut partir d'un bon ou d'un mauvais principe. Elle est bonne dans sa source, si elle a

pour cause le spectacle du despotisme et de la tyrannie, le désir d'un état meilleur, plus conforme au caractère du temps, et plus utile aux hommes. Elle est mauvaise, si elle procède de l'orgueil qui fait détester à l'homme toute supériorité. Par malheur, ce dernier sentiment prédomine aujourd'hui, bien que ceux qui en sont infectés le déguisent sous le voile de ces autres sentiments plus élevés. Pour preuve : on ne se contente pas du gouvernement constitutionnel, on aspire à une démocratie impossible, où toutes les conditions seraient réduites à un même niveau. Il est vrai que si la fortune donne des sujets à ceux qui pensent ainsi (et il y en a peu qui n'aient point de sujets en ce monde) ; on les voit exercer à leur égard une autorité, une arrogance insupportable. J'ai connu des républicains dont l'orgueilleuse dureté envers leurs inférieurs eût été digne d'un baron du moyen-âge. Ils me peignent au naturel ces citoyens des Etats-Unis, qui se vouent à la liberté, à peu près comme les anciens Spartiates, en martyrisant et en vendant les hommes de couleur différente. Fils premier-né de l'égoïsme, l'orgueil est la grande plaie de ce siècle. Chacun veut monter ; peu importe que les moyens soient ou non légitimes ; il y a plus, on préfère les mauvais aux bons, parce qu'ils sont plus faciles à trouver et plus commodes pour tout le monde. De là vient que l'orgueil moderne n'a, dans ces procédés, ni générosité, ni grandeur. Il choisit pour l'ordinaire les moyens les plus abjects ; il se complaît dans les bassesses ; il aime mieux marcher en rampant que de s'élever par un vol pénible. Ne nous étonnons pas que les plus orgueilleux soient les plus abjects, car aujourd'hui, les puissants ont coutume de dispenser la fortune à ceux qui leur ressemblent,

« Calcando i buoni e sollevando i pravi 1. »

Or il n'y a rien de moins raisonnable que l'orgueil ; comme toutes les passions, il se change en absurdité. Si les hommes raisonnaient juste, s'ils prenaient sagement conseil de leur honneur, ils sauraient que l'honneur consiste autant à bien obéir qu'à bien commander ; tout dépend de la place assignée à chaque

1 Ecrasant la vertu pour exalter le vice.

homme par la Providence. Il est certainement permis d'aspirer au rang qui convient à sa capacité et à ses propres mérites; mais celui qui ne veut point avoir de supérieur, qui estime la sujétion un opprobre, est atteint d'une aussi grave folie que celui qui rougirait d'être fils et non père, jeune homme ou vieillard, et non homme mûr, ou bien encore qui serait honteux de n'avoir point le génie du Dante, ou les forces d'un athlète. La véritable gloire consiste à savoir remplir sagement ses obligations : un sujet irréprochable est beaucoup plus digne d'éloges qu'un mauvais prince. Je ne dis point ces choses pour légitimer les inégalités contraires à la nature et à la raison, qui surabondent dans les deux tiers du monde civilisé. Je l'ai dit, parce que, même dans les gouvernements les plus parfaits et les plus libres, l'inégalité des conditions et des emplois est inévitable. Et si les générations prochaines ne se font point une loi de dompter l'orgueil, il n'y aura plus aucun gouvernement possible en Europe. Il faut donc étouffer ce germe fatal, en apprenant aux hommes en quoi consiste le véritable honneur, et en persuadant à tous que les orgueilleux sont les plus grands ennemis de la liberté et de l'égalité véritable et légitime.

NOTE 33, P. 253.

Sur les diverses manières dont on peut démontrer l'existence de Dieu.

Dieu est la vérité première et dernière, l'axiôme primitif et le corollaire suprême des sciences, un argument d'intuition et de démonstration de toutes sortes.

Parmi les formes sans nombre sous lesquelles Dieu se révèle à l'esprit humain, se trouve l'hypothèse, qui, vérifiée, devient une certitude. Mais le raisonnement hypothétique, comme la démonstration, n'est autre chose qu'une confirmation de la vérité déjà connue, dont il présuppose l'intuition.

Prenez dans le langage l'idée de Dieu ; considérez-la comme

un *postulatum*, analysez-la, développez-la, et vous aurez le concept de l'Etre nécessaire. Descendez ensuite au possible de l'existence, c'est-à-dire, au temps et à l'espace, qui présupposent l'éternité et l'immensité divines. Du possible, passez à l'existant, c'est-à-dire, au monde : l'ordre matériel et l'ordre moral qui y resplendissent prouvent nécessairement les perfections de l'Etre absolu. De cette manière l'idée de Dieu, considérée comme une hypothèse, est vérifiée par le possible et par l'existant, de la même façon que le possible et l'existant prouvent l'Etre et le Nécessaire.

NOTE 34, P. 251.

L'idée de Dieu n'est pas seulement négative.

La connaissance que l'homme a de Dieu est seulement négative sous beaucoup de rapports, et par suite, purement analogique ou symbolique, (car l'analogie ou le symbole est le supplément de la négation); mais elle n'est pas telle sous toutes ses faces. La doctrine des Pères et des Scholastiques sur la négativité de l'idée divine devient absurde, si vous l'entendez autrement. Parmi les éléments positifs qui entrent dans l'idée de Dieu, ceux d'Etre, d'intelligibilité, d'intelligence et d'activité créatrice sont les principaux. Quoique mêlés à des notions symboliques et analogiques, ces éléments sont positifs en eux-mêmes; il y a plus, ils forment la base de toute notre science, de tout ce que nous savons sur les existences. En effet, si l'idée de Dieu était entièrement négative, les autres notions le seraient pareillement; et comme en ontologie, un Dieu négatif mène au nihilisme, en logique et en psychologie, un Dieu négatif conduit au scepticisme. A s'en tenir au droit sens naturel, quoi de plus absurde que de dire: Dieu, en créant l'homme à son image et à sa ressemblance, et en se révélant à son esprit, comme premier principe et comme fin dernière, lui a donné une connaissance positive des choses créées, et une connaissance seulement négative de lui-même ?

Il s'en faut tant que l'idée divine soit négative, qu'au contraire, le seul positif que l'homme puisse connaître, est contenu originellement dans l'idée divine, et dérive d'elle. Déjà nous avons remarqué que l'idée de l'infini est positive, et celle du fini négative. Or il faut en dire autant des autres. Les idées d'être, de cause, de substance, de loi, etc., appliquées aux créatures par la pensée réflexe, sont véritablement négatives, parce qu'elles sont des négations, ou, pour mieux dire, des limitations de ces mêmes idées, prises d'une manière positive absolue, c'est-à-dire, en tant qu'elles émergent de l'intuition de Dieu, et qu'elles sont applicables au seul Etre incréé. Ainsi l'idée très-générale d'existant est une négation ou une limitation de l'idée d'Etre.

Ces idées, appliquées à Dieu, paraissent véritablement négatives, et le sont en effet, dans la méthode purement analytique, qui remonte de l'homme à Dieu, des créatures au Créateur; et c'est en ce sens qu'il faut prendre l'assertion des Pères et des Scholastiques, qui parlaient de la connaissance populaire de Dieu. Mais la méthode analytique présuppose la méthode synthétique, par laquelle l'homme descend de l'intuition primitive de Dieu à la connaissance des créatures. Or, dans la méthode synthétique, l'idée divine est souverainement positive, et elle est la source de tout l'intelligible positif.

L'Etre, l'intelligible et l'intelligent sont les trois moments positifs de l'idée divine. Le lien de ces trois moments et le positif de chacun d'eux consistent dans le concept de nécessité, qui leur est commun. En tant qu'il est saisi par la première intuition, l'Etre n'est pas l'être possible de Rosmini, il n'est pas le simple réel (l'existant), mais il est l'Etre nécessaire, nécessairement intelligible et nécessairement intelligent. Il est nécessairement intelligible, car l'entité renferme l'intelligibilité, dont elle est la source; il est nécessairement intelligent, car l'intelligibilité se pénètre elle-même, et est intelligible. Si mes souvenirs ne me trompent pas, Proclus est un des premiers philosophes qui aient clairement développé la synthèse des trois concepts. Intelligible et intelligent sont deux relations

qui se présupposent réciproquement, et qui ont une égale connexion avec l'idée de l'Etre.

L'intelligible doit être nécessairement intelligent. En effet, son intelligibilité ne serait pas telle à l'égard des créatures, si auparavant elle ne l'était point à l'égard d'elle-même, en d'autres termes, si elle n'était pas intelligence. Ce qui est intelligible par rapport à nous doit être perçu (*intellectum*), par rapport à lui-même, puisque l'Etre est en lui-même un acte pur, et non pas une potentialité; or, ce qui, en puissance, est intelligible, est intelligent dans l'acte. Aussi, quand on parle d'intelligibilité divine, on a égard aux esprits créés, et l'on indique une puissance de leur côté, plutôt qu'une puissance du côté de Dieu. En elle-même et en dehors de tout aspect extrinsèque, l'intelligibilité est l'intelligence très-parfaite, qui se pénètre elle-même. Cette intelligence étant créatrice, et produisant en dehors d'elle les esprits contingents, capables de la contempler, se rend intelligible par rapport à eux, en tant que la faculté de l'entendement qu'elle leur a départie, est son œuvre. Aussi, même en ce cas, à parler exactement, l'intelligence suprême est seulement intelligible par rapport à elle-même.

De ces trois moments en naît un quatrième, savoir l'activité, qui se subdivise en intrinsèque et en extrinsèque ou créatrice, l'une nécessaire et inséparable des trois autres concepts, mentionnés tout-à-l'heure, et l'autre libre. D'où il suit que l'intelligibilité, l'intelligence et l'activité divines sont, aussi bien que l'entité, des vérités originellement intuitives et non démonstratives, par rapport à nous.

NOTE 35, P. 259.

Sur le mot révélation.

Creuzer [1] dit que l'œuvre des anciens sages, qui enseignaient aux peuples les vérités rationnelles, sous l'emblème des images,

1 *Relig. de l'antiq.*, *trad. par Guigniaut*, tom. I, p. 6.

était une *révélation*. D'abord, je trouve peu convenable le sens abusif donné aujourd'hui à ce mot, que l'on emploie dans des significations étrangères à celle qu'il eut pendant un grand nombre de siècles, où l'on s'en servait pour exprimer une manifestation surnaturelle des vérités divines; je trouve ces applications, et en particulier celle de Creuzer, peu d'accord avec la signification étymologique du mot, à laquelle l'usage ancien est tout-à-fait conforme. Or, quand l'étymologie concourt avec l'usage à déterminer le sens d'un mot, il n'y a plus aucune bonne raison pour l'altérer. Révélation veut dire éloignement d'un voile : métaphore très-propre à exprimer l'enseignement des sur-intelligibles. Ceux-ci sont couverts des sensibles et des intelligibles, comme d'un voile, pour les yeux de notre âme; ce voile est éloigné ou en partie écarté par une parole surnaturelle, et le concept caché devient manifeste au moyen des analogies. Au contraire, l'enseignement symbolique et allégorique des vérités rationnelles, c'est-à-dire, l'exotérisme, en revêtant et en couvrant d'images quelques vérités douées d'une évidence intrinsèque et immédiate, pour exciter l'intellect à les considérer en elles-mêmes, en y invitant par l'attrait de l'imagination, suit une méthode opposée à celle de la révélation, bien que son but final soit le même. Creuzer est tombé dans l'erreur, parce qu'il a entendu la révélation au sens des rationalistes, qui en font un exotérisme humain, en rapport avec un acroamatisme pareillement humain, au lieu d'en faire un exotérisme divin communiqué aux hommes, et en rapport avec un acroamatisme divin inaccessible à notre esprit.

NOTE 36, P. 263.

Des diverses espèces de rationalismes théologiques.

Il y a deux sortes de rationalismes théologiques, l'un hétérodoxe, l'autre orthodoxe. Le premier réduit le sur-intelligible à l'intelligible, sous prétexte de le rendre rationnel, et il

l'anéantit en réalité, en détruisant avec lui la révélation et la science théologique. Le second conserve le sur-intelligible, tel qu'il est en lui-même, selon les enseignements révélés et les définitions de l'Eglise; mais il s'efforce de le trouver dans l'intelligible. Système erroné, mais non condamné par l'Eglise; parce que son défaut concerne la philosophie plutôt que la religion, et qu'il est suivi par quelques théologiens, auxquels il a semblé utile et magnifique de rendre rationnels les mystères révélés, sans en altérer l'essence. Le but était spécieux, mais tout aussi raisonnable que la quadrature du cercle ou l'invention de la pierre philosophale.

Les deux systèmes sont d'accord, en ce qu'ils veulent ramener à la raison ce qui est au-dessus d'elle. Mais le premier altère le dogme supra-rationnel, l'affaiblit, l'anéantit; le second le conserve en entier, tel qu'il est. L'un abaisse le sur-intelligible au niveau de l'intelligible, l'autre aspire à faire le contraire. L'un soustrait au sur-intelligible plusieurs de ses éléments intégrants et constitutifs, afin de l'accommoder à notre appréhension; l'autre ajoute à l'intelligible certains éléments qui ne lui conviennent pas. Le premier pèche par défaut contre la théologie, le second par excès contre la philosophie. Dans l'un, il y a soustraction et diminution, et l'autre est, pour ainsi dire, superlatif.

Les rationalistes de la seconde espèce abusent de certaines considérations sur les mystères, faites par les Pères de l'Église; mais ceux-ci ne sont jamais sortis de la simple analogie, et ils n'ont pas prétendu rendre les dogmes secrets de la révélation intelligibles en tout point. En outre, le procédé de ces rationalistes est fort dangereux; ceux qui le professent peuvent facilement se laisser glisser dans le système contraire. Il me semble que cela est arrivé à quelques-uns, qui trouvent le Verbe chrétien dans le λογος de Platon, c'est-à-dire, dans l'Intelligible pur et simple. Mais si l'Intelligible seul fait le Verbe, et qu'on exclue le concept sur-intelligible de personne engendrée et de spiration active, on détruit l'organisme idéal du mystère révélé et l'on tombe dans le sabellianisme ou dans le trithéisme. En effet, ôtez le

concept de subsistance personnelle, l'intelligible s'identifie avec l'intelligent, et ne peut plus constituer une relation réellement distincte des autres relations divines. Si donc le Verbe est simplement l'intelligible, il est la même personne que le Père, ou il devient un Dieu différent. On rencontre un troisième système erroné, c'est l'excès opposé aux deux rationalismes que nous venons de signaler, et on pourrait l'appeler matérialisme théologique. Quelques théologiens vulgaires des écoles me paraissent avoir embrassé cette opinion, au moins dans les termes. Elle consiste à nier la convenance analogique, qui existe entre les intelligibles et les sur-intelligibles, en rendant ainsi impossible toute connaissance, et par conséquent toute croyance des mystères révélés. Et en vérité, on ne peut croire, à moins d'avoir quelque idée des choses qui doivent être l'objet de la foi; et comme les sur-intelligibles ne peuvent se connaître directement et en eux-mêmes, il faut les saisir par l'analogie et dans les intelligibles.

NOTE 37, P. 272.

Des miracles postérieurs à l'établissement du christianisme.

Il est deux vérités corrélatives, que les Ecritures formulent expressément, et qu'il est impossible de nier, même au point de vue philosophique; les voici : *les miracles produisent la foi, la foi produit les miracles.* Elles expriment les deux aspects d'un seul concept, qui peut être réduit à cette proposition : *comme l'Idée domine sur la nature, elle règne aussi sur le sensible, et comme elle règne sur le sensible, elle ne peut être dominée par la nature.* Cette proposition nous représente l'état général et essentiel de la religion dans toute sa durée. Mais bien que les deux maximes qui y sont contenues regardent chacun des âges de la religion, toutefois, la première tombe particulièrement sur l'établissement des institutions divines, et la seconde en concerne la continuation. Sauf ce point particulier, je ne puis

m'empêcher de trouver étrange la faible théologie de plusieurs auteurs, parmi lesquels Middleton est le plus illustre, et qui voudraient exclure les miracles de l'église postérieure aux temps apostoliques. Comme si l'on pouvait dire, ou bien que le prodige coûte quelque chose à Dieu, ou bien qu'il n'est pas continuel dans l'acte créateur et dans l'ordre éternel de la religion, ou encore qu'il ne peut y avoir au sein de la nature plusieurs forces susceptibles de divers degrés dans leur actualisation, et qui, peut-être, ont quelquefois besoin d'être modifiées, déterminées, renouvelées par un acte extraordinaire de la main qui les a créées. Ne nous laissons pas prendre à la comparaison vulgaire d'un habile artiste, qui n'a nul besoin de réparer la machine qu'il a inventée; de telles comparaisons, raisonnables et utiles quand elles sont sagement employées, mènent droit à l'anthropomorphisme, quand on les prend avec une rigueur excessive. L'immanence, la présence intime et la compénétration de l'acte créateur suffisent pour démontrer qu'il y a entre l'art divin et l'art humain une différence plus grande que l'analogie. La nécessité d'une intervention extraordinaire dans la nature n'ôte rien à la sagesse de l'architecte suprême, par la raison que pour lui, le naturel et le surnaturel ne sont distincts entre eux, ni dans l'idée qui les conçoit, ni dans l'acte qui les réalise. Le Tout-Puissant a pu créer une organisation cosmique, qui réclame des miracles, précisément parce qu'il aurait pu faire le contraire de mille manières différentes et avec la même facilité; il a pu rendre nécessaire pour la nature le secours des miracles, de la même manière que dans l'ordre naturel choisi par lui, les forces physiques doivent aider aux mécaniques, les chimiques aux physiques, les physiologiques aux chimiques, pour former la vie universelle du monde. Si vous considérez ensuite le prodige au point de vue de l'ordre moral, sa convenance à toutes les époques de la religion vous paraîtra encore plus indubitable. En effet, cet ordre moral n'est-il pas précisément le but du monde? La matière n'est-elle pas faite pour l'esprit, le cours fugitif du temps pour l'immanence de l'éternité, la vie présente pour la béati-

tude à venir? Cet univers matériel, dont l'étonnante grandeur épouvante notre imagination, qu'est-il quant à sa valeur et à son importance? N'est-ce pas un atôme auprès d'une âme immortelle? Quel chrétien, quel véritable philosophe peut douter de ces vérités? Qui peut ne pas croire que la noble fin à laquelle est subordonnée toute la nature, à laquelle elle obéit, n'est pas le libre perfectionnement et le salut des esprits? Or, cela posé, le miracle acquiert le plus haut degré de crédibilité dans tous les temps et dans tous les lieux. Je parle ainsi, à considérer la chose en général. Car, quant à l'application de cette convenance générale aux cas particuliers, l'homme n'a aucun moyen de pénétrer les conseils de Dieu, parce qu'il ignore l'essence de toute chose, parce qu'il ignore les convenances particulières de l'ordre moral dans ses parties, comme dans son ensemble. Voilà pourquoi la seule manière de connaître l'opportunité du fait, est le fait lui-même, qu'il ne faut pas admettre sans bonnes preuves. Dans ce cas, la prudence, l'honneur de Dieu, l'intérêt de la religion, qui devient facilement l'objet du mépris et de la risée des esprits superficiels, conseillent et prescrivent de procéder avec la plus grande retenue et d'extrêmes précautions. Je crois même qu'il serait beaucoup mieux que les particuliers laissassent le soin des recherches et des décisions en ce genre à la sagesse de l'Eglise, qui toujours a procédé avec la plus haute réserve et a toléré parfois, mais non approuvé l'usage contraire en quelques-uns de ses enfants. Mais, à parler en général, j'avoue que je n'ai aucune peine à croire que Dieu, ému par la foi fervente d'un homme, et par l'ardeur de sa charité, puisse quelquefois accorder de ces grâces extérieures qui surpassent la nature. Quand je lis la vie d'un S. François d'Assise, d'un S. Vincent de Paule, d'un S. Jean de Dieu, de S. Philippe de Néry, de S. François de Sale, de S. Charles Borromée, de S. François-Xavier et de tant d'autres hommes illustres, dont les vertus héroïques paraîtraient incroyables, si les témoignages les plus éclatants ne les rendaient certaines, alors, je regarde comme une chose plus extraordinaire ces hommes, miracles vivants, que la vie ra-

nimée dans un tombeau, et les flots de la mer supportant les pieds d'un saint. Du reste, je le crois, conformément à la marche la plus ordinaire de la Providence, quand Dieu veut accorder à quelqu'un la faveur privilégiée des dons extérieurs et extraordinaires, il le fait de telle sorte, que cette concession, extorquée, pour ainsi dire, par l'amoureuse violence d'une âme singulièrement chérie, ne contrarie point l'économie générale de la religion. Il en serait ainsi, si ces faveurs jouissaient d'une trop grande notoriété, si elles jetaient un éclat trop vif, et qu'elles fussent ainsi en désaccord avec les conditions de la foi. Même au moment de la seconde création, quand les prodiges étaient splendides et nombreux, parce qu'ils étaient nécessaires pour poser les fondements du christianisme, la lumière surnaturelle fut tempérée par une certaine obscurité, et l'évidence de la vérité mêlée d'un peu d'ombre. La prophétie, selon saint Pierre, est un *flambeau qui resplendit*, c'est-à-dire, qui suffit à éclairer celui qui fixe sur lui son regard; mais il *resplendit dans un lieu obscur*, et en conséquence, il devient inutile à celui qui détourne les yeux ou les ferme, en préférant un aveuglement volontaire [1]. Quand le Verbe descendit sur la terre et prit la forme d'esclave, en regard de la splendeur des merveilles opérées par sa parole et par l'ineffable sainteté de sa vie, se plaçait la condition humaine qu'il avait embrassée; et il en résultait une espèce de clair-obscur, sans lequel la trahison de Judas et le reniement de saint Pierre n'eussent pas été possibles, sans lequel la conversion de ce même saint Pierre et la persévérance des autres Apôtres n'eussent pas été méritoires. L'admirable économie de la religion demande que, d'une part, l'homme puisse avoir les moyens de connaître la vérité, et de l'autre, le pouvoir de la rejeter. Si les premiers manquaient, la foi ne serait point raisonnable; si le second était détruit, la foi ne serait pas libre; avec la liberté périrait le mérite, et avec le mérite, la foi elle-même; car la foi se distingue de la vision,

1 2 *Pet.*, 1, 19.

comme le mérite de la récompense. La divine parole du Christ : *Heureux ceux qui n'ont point vu, et qui pourtant ont cru* [1], exprime cette double économie de la religion. Dieu se montre aux hommes dans l'ordre de la nature et dans celui de la grâce, mais il se couvre du voile sensible des choses créées, et ce voile ne sera pas écarté de nos yeux, tant que nous vivrons ici-bas. En vertu de cette disposition nécessaire au maintien de l'ordre moral, il se fait que, sauf les cas extraordinaires, Dieu peut suspendre une loi de la nature, en vue d'une foi vive ; mais il n'a point coutume d'en agir ainsi au profit d'un incrédule, à qui ne suffisent pas les autres preuves de la religion. Il peut le faire pour affermir certaines âmes simples et innocentes, demeure privilégiée de son amour, tendre objet de ses complaisances, mais il le refuse d'ordinaire à ces esprits superbes et impossibles à contenter, qui ferment les yeux à la lumière, et se plaignent de ce que la clarté du soleil n'est pas assez vive, parce que la sphère éclatante de ses rayons est semée de taches mystérieuses, ou voilée quelquefois par les vapeurs.

NOTE 38, P. 295.

Passage de Malebranche sur l'idéalité du christianisme.

L'admirable fragment qu'on va lire développe en d'autres termes la démonstration de la vérité du christianisme, déduite de son identité avec l'Idée : « L'Etre infiniment parfait ne peut » qu'il n'agisse selon ce qu'il est. Lorsqu'il agit, il prononce né- » cessairement au dehors le jugement éternel et immuable qu'il » porte de ses attributs, parce qu'il se complaît en eux, et » qu'il se glorifie de les posséder..... Dieu ne prononce parfai- » tement le jugement qu'il porte de lui-même, que par l'In- » carnation de son fils, que par la consécration de son Pontife, » que par l'établissement de la religion que nous professons, » dans laquelle seule il peut trouver le culte et l'adoration qui » exprime ses divines perfections, et qui s'accorde avec le ju-

1 *Joh.* XX, 29.

» gement qu'il en porte. Quand Dieu tira le néant du chaos, il » prononça : Je suis le Tout-Puissant. Quand il en forma l'uni- » vers, il se complut dans sa sagesse. Quand il créa l'homme » libre et capable du bien et du mal, il exprima le jugement » qu'il porte de sa justice et de sa bonté. Mais quand il unit son » Verbe à son ouvrage, il prononce qu'il est infini dans ses at- » tributs, que ce grand univers n'est rien par rapport à lui, que » tout est profane par rapport à sa sainteté, à son excellence, » à sa souveraine majesté. En un mot, il parle en Dieu, il agit » selon ce qu'il est, et selon tout ce qu'il est. Comparez, Aris- » te, notre religion avec celle des Juifs, des Mahométans, et » toutes les autres que vous connaissez, et jugez quelle est » celle qui prononce plus disctinctement le jugement que Dieu » porte et que nous devons porter de ses attributs [1]. » Le jugement divin, dont parle Malebranche, est la parole autonome, par laquelle l'Etre se comprend et s'affirme lui-même; parole d'où dérive l'intelligibilité extrinsèque de cet Etre, et qui constitue proprement l'Idée.

NOTE 39, P. 296.

Passage de Leibniz sur la révélation.

« Comme l'on peut dire que la raison est une révélation na- » turelle dont Dieu est l'auteur, de même qu'il l'est de la nature, » l'on peut dire aussi que la révélation est une raison surnatu- » relle, c'est-à-dire, une raison étendue par un nouveau fonds » des découvertes émanées immédiatement de Dieu. Mais ces » découvertes supposent que nous avons le moyen de les dis- » cerner, qui est la raison même, et la vouloir proscrire pour » faire place à la révélation, ce serait s'arracher les yeux pour » mieux voir les satellites de Jupiter à travers d'un téles- » cope [2]. » De nos jours, nous avons vu un homme qui, s'é-

1 *Entret. sur la métaph., la relig. et la mort*, entret. 14, tom. II, p. 236, 237.

2 LEIBNIZ, *Nouv. ess. sur l'entend. hum.*, liv. 4, chap. 19. — *Œuv. phil., éd. Raspe*, p. 471.

tant arraché les yeux par amour pour le télescope, finit par s'imaginer qu'il pourrait, ainsi aveuglé, voir clair sans le secours du télescope.

NOTE 40, P. 335.

Sur l'antique croyance des Samaritains à la résurrection des morts.

Les Samaritains d'aujourd'hui admettent la résurrection des morts. On le voit par la réponse faite en 1808 par leur pontife, le lévite Salamè, à un mémoire du Corancez, expédié en Orient sur les instances de Henri Grégoire. Pour prouver son assertion, Salamè cite un texte antique, qui n'est point tiré de la Bible, mais probablement de quelque prière de leur liturgie. Or, les colonies étrangères, transplantées par Salmanazar en Samarie, et mêlées aux anciens habitants, ne professaient pas le culte de Zoroastre, mais l'idolâtrie; d'un autre côté on ne voit pas qu'elles aient introduit des idées païennes dans leur nouvelle patrie; enfin, il n'est guère probable non plus qu'elles vinrent de Perse. En conséquence, la croyance des Samaritains à la résurrection des morts prouve deux choses : 1° ce dogme ne fut point porté de Perse en Palestine après le retour des deux tribus; 2° il remontait à Moïse et à la plus haute antiquité, puisque les Samaritains rejettent toute doctrine postérieure. Remarquez combien il est invraisemblable que la croyance primitive ait été altérée par les Samaritains, eux qui sont si jaloux de l'antiquité, qu'ils conservent jusqu'aux caractères de leur écriture, qu'ils rejettent les points-voyelles, et étendent même à ces minuties le précepte divin : *Vous n'ajouterez rien, vous ne retrancherez rien* 1. Consultez encore sur ce point important l'Histoire de Humphrey Prideaux 2.

1 SILV. DE SACY, *Mém. sur l'état act. des Samarit.* — *Ann. des voy., de la géogr., etc.*, par Malte-Brun. Paris, 1808, tom. XIX.

2 *Hist. des Juifs*, trad. de l'angl. Amsterdam, 1744, liv. 1, tom. I, p. 20, 21; liv. 6, p. 256, 260; liv. 13, tom. II, p. 162.

NOTE 41, P. 335.

Examen de la doctrine philosophique de Schleiermacher et de Strauss sur l'existence des anges.

Autant plusieurs rationalistes bibliques sont riches d'érudition et de subtilité, autant ils se montrent pauvres de jugement et faibles en ce qui regarde la théologie spéculative. En cette partie, non-seulement leurs rêveries et leurs raisonnements manquent de base, mais souvent il arrive qu'ils tombent dans le ridicule et la puérilité. Je pourrais en citer bien des exemples; je me bornerai à un seul, le dogme des anges, qui peut suffire pour nous faire connaître la valeur philosophique de deux critiques récents, savants d'ailleurs, et nous faire prendre, comme on dit, deux colombes avec un grain de mil. Voici comme Strauss parle de ce dogme : « Relativement à la question de la réalité » des anges, la critique de Schleiermacher peut certainement » être considérée comme terminant la discussion, parce qu'elle » exprime exactement le résultat des lumières modernes vis-à- » vis des anciennes 1. » L'exorde promet beaucoup ; après de telles paroles, vous pourrez être assuré, mon cher lecteur, de posséder sur ce point, dans la critique de Schleiermacher rapportée par Strauss, la fine fleur de la sagesse moderne. Prêtez donc une oreille attentive à cette nouvelle merveille, et apprenez jusqu'à quelle hauteur peut s'élever l'esprit humain. « A la » vérité, dit Schleiermacher, on ne peut pas prouver l'impos- » sibilité de l'existence des anges ; cependant toute cette con- » ception est telle, qu'elle ne pourrait plus naître de notre » temps; elle appartient exclusivement à l'idée que l'antiquité » se faisait du monde. On peut penser que la croyance aux » anges a une double source, l'une dans le désir naturel à notre » esprit, de supposer dans le monde plus de substance spiri- » tuelle qu'il n'y en a d'incorporée dans l'espèce humaine; or, » ce désir, dit Schleiermacher, pour nous qui vivons mainte- » nant, est satisfait quand nous nous représentons que d'autres

1 *Vie de Jésus*, *trad.*, tom. I, p. 124.

» globes célestes sont peuplés semblablement au nôtre ; et par là
» se trouve tarie la première source de la croyance des anges [1]. »

Toutes les parties de ce fragment méritent d'être pesées. Nous y apprenons d'abord que la cause principale pour laquelle les peuples anciens, sans exception, ont été amenés à reconnaître l'existence des anges, n'est pas l'enseignement primitif, fondé sur la révélation, mais une *supposition*, fondée sur *un désir naturel à l'esprit*. Nous y voyons ensuite que ce désir naturel à l'esprit a fait admettre l'existence des anges, parce qu'autrement la quantité de *substance spirituelle* qui se trouve dans le monde, se réduisant à ce *qu'il y en a d'incorporé dans l'espèce humaine*, c'est-à-dire, de mêlé à nos corps, aurait été trop faible en comparaison de la substance corporelle ; et l'on peut croire (bien que Strauss ne le dise pas) que l'équilibre aurait manqué; et voilà pourquoi les anciens sages, en bons chimistes, ont remédié à ce défaut, en suppléant par les anges autant de matière spirituelle qu'il en fallait pour faire contrepoids à l'autre. Nous apprenons encore que les inventions des modernes ont rendu cet expédient inutile. En effet, *nous nous représentons les globes célestes peuplés semblablement au nôtre ;* (vous le voyez, puisque nous nous les représentons tels, c'est comme si nous y avions voyagé, c'est comme si nous les avions vus); et cette découverte, les anciens n'eurent pas le bonheur d'y arriver [2] ; en conséquence, désormais les parts sont égales, et il n'est plus besoin d'anges. Il est vrai que sur ce dernier article nous pourrions avoir quelque scrupule et trouver moins concluant l'argument ingénieux du théologien allemand. En effet, s'il faut peser les esprits dans la balance ou bien les mesurer à la toise ou au boisseau, il ne sera point facile de nous contenter ; car il nous semble que, même en peuplant toutes les planètes, (et non pas certes tous les globes célestes, à moins

1 *Vie de Jésus*, *trad.*, tom. I, p. 124.

2 Le contraire est probable pour plusieurs peuples anciens, tels que les Iraniens, les Indiens, les Chaldéens, les Egyptiens, et il est certain pour plusieurs philosophes, comme Empédocle, Démocrite, etc.

que Schleiermacher ne les remplisse de salamandres), la quantité de substance matérielle ne saurait être compensée par les habitants de quelques globes petits et peu nombreux; l'immensité de l'espace devant rester tout-à-fait déserte, ou être remplie seulement de lumière ou d'éther. Ainsi en arrivera-t-il surtout, si les intelligences habitant les planètes sont, relativement à l'étendue des terres qu'elles occupent, en aussi petit nombre que les hommes; ceux-ci disparaissent, en effet, pour ainsi dire, si on les compare à une seule famille d'insectes, et si l'on met leur statistique en regard des sauterelles, des fourmis et des mouches. Si donc nous raisonnons d'après les principes de Schleiermacher, il ne faut pas désespérer d'avoir raison; nous pouvons démontrer qu'il est plausible que dans l'économie du monde les anges ne sont pas devenus superflus, même sous ce rapport, et il faut admettre que, malgré les inductions de l'astronomie moderne, ils peuvent avoir encore au moins quelque temps à vivre. Avouons-le, il y a quelque difficulté à corroborer des enseignements révélés par des conjectures rationnelles. L'importance des esprits ne doit s'estimer ni au poids ni à la quantité; il ne faut la mesurer ni au mètre, ni au boisseau, car une créature intelligente qui se trouverait seule dans l'univers entier suffirait pour égaler et surpasser en excellence tout le reste de la création.

Les données de la révélation sur l'existence des anges sont réellement fortifiées par un grand nombre de convenances et de probabilités rationnelles, dont Schleiermacher ne dit mot. Loin d'être détruites par le progrès de la science moderne, ces probabilités en profitent, au contraire, et elles en reçoivent une force qu'elles ne pouvaient avoir dans l'antiquité. Il est une vérité scientifique que l'analyse des modernes a mise en lumière; connue, à la vérité, des anciens, elle n'a jamais que je sache trouvé chez eux une démonstration rigoureuse; c'est la relativité des sensations, et par suite la relativité des propriétés des objets, consistant dans une pure impression sensible. La philosophie a découvert que ce monde matériel, dont la grandeur, quoique finie, épouvante notre imagination, n'est autre au

fond qu'une simple relation de forces sans étendue, inaccessible à nos sens et à notre perception sensible. D'où il suit que si nos sens croissaient en nombre, augmentaient en capacité et en vigueur, la connaissance qui en dérive s'améliorerait proportionnellement, et ce qui nous semble maintenant une masse immense et un tout parfait, deviendrait pour nous une très-faible partie, une simple face de la création. Mais la connaissance sensitive est le plus grossier de nos modes de connaître. Une faculté supérieure, la raison, nous dévoile un autre ordre de choses, autant élevé au-dessus des forces de l'intellect, que l'est l'univers matériel au-dessus de la perception des sens et de l'imagination. Tel est le monde intelligible; il embrasse les substances, les causes, les relations sans nombre; commençant par l'Etre absolu et créateur, s'étendant de là jusqu'à la dernière des forces créées, il nous montre dans chacune d'elles un petit monde en puissance, qui va se développant peu à peu dans le temps et dans l'espace; puis, sortant des limites de l'espace et du temps, et s'élevant jusqu'aux réalités extra-temporelles et supérieures au monde, il nous ouvre l'ordre moral des existences, la réalité apodictique de la vie future, la durée sans fin des esprits, et il nous fait pressentir, au-delà de ce monde matériel, un autre monde, l'universalité des intelligences créées. Tel est le sublime concept que nous trouvons ébauché dans les meilleurs anciens, et en particulier dans Platon; tel est, outre la tradition, le procédé ontologique en vertu duquel ils admettent une hiérarchie spirituelle de pures intelligences, supérieures à l'homme; et ils ne songent guère à ces pauvres arguments dont parle Schleiermacher. Le penseur vulgaire n'a des vérités rationnelles qu'une idée confuse; il ne sait rien trouver de positif ni de réel en dehors des sens et de l'imagination; mais il n'en est pas ainsi du vrai philosophe : quand celui-ci vient à comparer l'évidence, la certitude, la valeur objective des deux ordres d'existence, il n'hésite pas à conclure *que les choses soumises aux sens ne sont qu'une très-petite partie de l'univers*, et *que le monde intelligible doit être antérieur et supérieur au monde sensible*. La révélation confirme cette connaissance générale de la

raison, elle la détermine d'une manière spéciale et précise, en nous enseignant qu'*un cycle de création spirituelle a précédé le cycle de la création matérielle* 1, et que ces deux cycles concourent, dans une unité harmonieuse, à produire un seul univers, comme l'enveloppe organique et l'âme de l'homme forment une seule personne, comme le microcosme est l'image du mégacosme. De là naissent les deux dogmes révélés de la préexistence des anges et de leur action dominatrice sur la nature; action clairement exprimée dans la Bible, et impossible à nier pour quiconque est chrétien. Considérés sous ce rapport, les apparitions d'anges, les obsessions et autres phénomènes surnaturels de ce genre, que l'on rencontre dans les annales de la révélation, ne renferment pas la moindre invraisemblance, et ne sont que des *particularités concrètes et révélées, déterminatives d'une généralité rationnelle.* En réalité ces phénomènes ne sont surnaturels, que par rapport à une partie de la nature, qu'ils surpassent, et à la connaissance concrète que nous en avons et qu'il est impossible d'obtenir par les moyens naturels. Ainsi l'action de l'âme sur le corps est surnaturelle par rapport à la nature corporelle, et la connaissance rationnelle, comparée à la connaissance sensible.

Ces analogies philosophiques peuvent être poussées plus loin encore. Dans le monde intelligible que nous révèle la raison, nous trouvons les idées et les forces. La force est l'idée individualisée par voie de création. Nous connaissons naturellement un grand nombre de ces forces au moyen des phénomènes sensibles qui les accompagnent, et qui ont avec elles les relations que les accidents ont avec leur substance, et les effets avec leur cause. Ainsi, par exemple, nous connaissons la force spirituelle de notre âme au moyen de la forme sensible de la conscience, les forces organiques et inorganiques de la nature

1 Voyez entre autres Anquetil, qui a recueilli sur ce point un grand nombre de passages des Pères et d'autres écrivains ecclésiastiques, dans sa *Dissertatio in qua ... summa orientalis systematis inquiritur,* qui sert de préface à l'*Oupnek'hat.*

par les phénomènes et les impressions sensibles qui les revêtent. Or, que sont les anges, selon le concept primitif de la révélation, sinon des forces, c'est-à-dire, des idées individualisées, intelligentes, libres, et destituées de formes sensibles? Ainsi la seule différence qu'il y ait entre les forces angéliques et les forces naturelles, c'est que séparées de toutes formes sensibles, elles sont inaccessibles à notre sens intime et aux sens extérieurs. Mais puisque l'existence et la supériorité du monde intelligible nous sont enseignées par la raison en général, puisque celle-ci nous induit à croire que le monde sensible n'est qu'une des faces de l'existence universelle, peut-on trouver une hypothèse qui l'emporte en probabilité philosophique sur la réalité des pures intelligences? Et quand l'autorité de la révélation s'ajoute à cette probabilité rationnelle, que désire-t-on de plus pour changer la vraisemblance en certitude? Cela est si vrai que le dogme de l'existence des esprits surhumains est commun à tous les peuples anciens et modernes, et aux philosophes les plus illustres de tous les temps; quelques-unes des nations les plus antiques, comme les peuples iraniens, ont conservé une idée plus distincte et moins falsifiée de la double création, et de la perfection typique commune aux natures angéliques. On le voit clairement dans le Féreschtehha des Indiens [1], et dans les Fervers de l'Avesta.

Continuons de lire le raisonnement de Schleiermacher : « La » seconde source est dans l'idée qu'on se fait de Dieu comme » d'un monarque entouré de sa cour; cette idée n'est plus la » nôtre. Nous savons maintenant expliquer par des causes na- » turelles les changements dans le monde et dans l'humanité, » que jadis on s'imaginait être l'œuvre de Dieu même agissant » par le ministère des anges [2]. »

Remarquons d'abord la définition qu'on nous donne de la science moderne. *Nous savons maintenant expliquer par des causes*

1 Sur le *Féreschtehha*, qui est le 3e monde des Indiens, c'est-à-dire, le monde des anges, voyez ANQUETIL (*Oupnek.*, tom. I, p. 147).

2 STRAUSS, *loc. cit.*

naturelles..... Mais qu'est-ce que ces causes naturelles, sinon des causes secondes, c'est-à-dire, des effets? Et quand même nous les connaîtrions, excluraient-elles les causes supérieures? Non, sans doute : une cause inférieure n'est jamais un obstacle à une cause supérieure; la cause seconde, à quelque degré qu'elle soit, n'entrave point la cause première. Mais est-il vrai que la science moderne consiste à expliquer les phénomènes par leurs causes naturelles? Ici il y a une très-grave équivoque qu'il est assez important d'écarter. Sous le nom de causes naturelles on peut entendre les lois de la nature, régulatrices de chaque fait, et connues par l'observation et par l'expérience. Or, ces lois ne sont autre chose que certains rapports de similitude entre les phénomènes naturels, c'est-à-dire, entre les effets dont nous avons une notion sensible. Ces effets et les rapports de ressemblance ou de dissemblance qui existent entre eux, doivent avoir certaines causes secondes d'où ils proviennent. Quelles sont ces causes? Les forces qu'on appelle naturelles. Connaissons-nous ces forces en elles-mêmes? Non : la seule notion concrète que nous puissions en avoir tombe sur leurs effets. Si donc sous le nom de causes naturelles vous entendez les forces productrices des phénomènes, il s'en faut tant que la science moderne les explique, qu'elle les déclare au contraire inexplicables; et c'est ce modeste aveu de leur ignorance qui constitue surtout la supériorité du savoir des modernes sur celui des anciens. Ceux-ci tentaient l'impossible en allant à la recherche des causes efficientes, inaccessibles à l'esprit humain; ils ont ainsi perdu leur temps, négligé la recherche sûre et utile des faits sensibles; comparés à nous, ils étaient des enfants, dans la plupart de ces sciences appelées maintenant naturelles ou physiques. Voyez donc quelle est votre erreur, quand vous changez d'abord les rôles des anciens et des modernes, et qu'ensuite vous donnez aux premiers un blâme, et aux seconds un éloge qui seraient de la plus grande injustice si votre idée était fondée. Après cela, si sous le nom de causes naturelles vous entendez uniquement les lois, il est vrai que par elles nous expliquons les phénomènes; ce qui revient à dire que nous expli-

quons les faits particuliers par les faits généraux. Mais les faits et les lois qui les gouvernent présupposent plusieurs forces, c'est-à-dire, plusieurs substances secondes et causatrices qui les produisent; ces forces sont inaccessibles à notre connaissance sensible, et la connaissance rationnelle ne peut les appréhender que d'une manière générale et indéterminée. Or, si l'être concret de ces forces est impossible à saisir, c'est une vaine entreprise que celle de vouloir définir par la lumière naturelle quelles elles sont en elles-mêmes, s'il y en a d'un ou de plusieurs genres, quelle est leur essence intime, leur mode d'opération, si chacune opère par elle seule ou si elles ont besoin du concours les unes des autres. En conséquence, le raisonnement de l'auteur allemand tendant à exclure la possibilité ou la convenance du *concours* de certaines forces surhumaines dans les phénomènes de la nature, ce raisonnement n'a plus aucune valeur. Pour ce qui est de l'autre point du passage mentionné, nous serions vraiment embarrassés, si nous voulions prouver que Dieu est un monarque qui a encore besoin aujourd'hui d'être entouré d'une cour; mais par bonheur il nous est inutile d'entrer dans cette voie épineuse, et nous pouvons répondre au puissant critique par des *idées qui sont* encore *les nôtres*, et, nous voulons l'espérer, les siennes et celles du siècle; car le bon sens est, ou du moins doit être le commun héritage de chaque homme et de chaque époque. Il faut distinguer le symbole du concept. Daniel, par exemple, a représenté les anges sous une image propre au pays et au temps où il a vécu; il n'aurait pas pu faire autrement sans manquer au principal devoir de l'écrivain, celui de se laisser entendre, de se faire lire et goûter de ses contemporains. Mais voudrons-nous croire pour cela que cet homme extraordinaire a conçu Dieu comme un roi de la Babylonie, ayant besoin de ministres et d'instruments de ses volontés; voulons-nous croire qu'il soit tombé dans un anthropomorphisme grossier, digne tout au plus de certains courtisans des temps modernes? Pouvons-nous avoir une telle idée d'un écrivain qui a dépeint avec une si vive éloquence et une si magnifique poésie le *néant* de la puissance secondaire, qui a arraché au front du conqué-

rant cette auréole de divinité dont l'orgueil et la bassesse des hommes entourent d'ordinaire le diadème des rois? Toutefois, il y a certainement dans l'image du prophète un élément idéal qui ne peut pas plus être écarté de la pensée de l'écrivain, qu'elle ne s'éloigne elle-même de ces idées, *qui sont* ou du moins doivent être *les nôtres*. Or, quelle est cette idée figurée par le symbole d'une cour? Ne croyez pas que je veuille ici ennoblir ce qu'on entend aujourd'hui sous ce nom, ce qui fut souvent le but des saintes et éloquentes invectives des plus grands orateurs qui aient illustré la chaire catholique. L'idée dont je parle est la *hiérarchie des forces exécutrices et subalternes, par rapport à la force législatrice et principale*. On le voit, cette cour n'a rien d'abusif ni de scandaleux, elle n'appartient pas moins aux républiques qu'aux monarchies et à toute espèce de gouvernement, sans même en excepter celui de la société domestique. Or, cette cour légitime, je dis plus, essentielle à tout ordre, à toutes compositions organiques, à toute harmonie, les hommes ne sauraient l'inventer ni l'imaginer; ils ne sauraient pas même l'imiter bien ou mal dans leurs institutions, s'ils ne la trouvaient empreinte dans la nature, tant dans les détails que dans l'ensemble, et si elle n'était pas identique à l'idée même de l'univers. L'univers, parfaitement organisé et dirigé vers une fin, nous fournit l'idée d'une variété immense réduite à l'unité la plus parfaite, et cette idée n'est pas le résultat d'une observation empirique, c'est un concept *a priori* qui nous est fourni par la formule idéale [1]. Voyez maintenant si l'on peut dire que les anciens théologiens ont emprunté le concept du monde des esprits à une misérable cour de la terre; ne doit-on pas bien plutôt affirmer que les premiers civilisateurs des nations ont modelé les formes politiques des états sur l'idée de cette harmonie cosmique, dont le monde spirituel est le degré le plus sublime et le plus rapproché de l'Ordonnateur de l'univers? — Ce ne sont certes pas les hommes qui ont placé le soleil au centre de la création pour conduire les globes célestes, comme un pasteur destiné à guider l'innom-

1 *Supra*, chap. 5, art. 4.

brable troupeau des créatures vivantes; disons mieux, ils ne pourraient pas même apprendre que le soleil est le monarque du monde matériel, si la raison ne leur donnait l'idée de l'ordre, c'est-à-dire, de la variété réduite en unité; idée dépendante de celle de la cause créatrice et directrice. Si donc, d'une part, nous empruntons aux choses matérielles et terrestres des métaphores pour peindre le gouvernement universel de la Providence, de l'autre, ce gouvernement nous fournit l'idée que nous cherchons à réaliser le mieux qu'il nous est possible dans les divers ordres de la vie sociale.

Or, qu'est-ce que le gouvernement de la Providence pris en lui-même, sinon l'action de la Cause première, qui se sert des causes secondes et supérieures pour mouvoir et gouverner les inférieures, et qui descend ainsi de degré en degré jusqu'aux plus basses régions de la nature? Schleiermacher nierait-il l'existence des causes secondes; ou bien affirmerait-il que, s'il y en a, Dieu ne peut s'en servir dans le gouvernement du monde, ou qu'il n'est pas convenable à sa sagesse, ni conforme à l'ordre cosmique lui-même, qu'il s'en serve en effet? Pour moi, je trouve au contraire que, loin de nier ou d'exclure les causes secondes, ce rationaliste, et tous les autres avec lui, en exagèrent l'action, puisqu'ils regardent comme impossible l'intervention extraordinaire de la Cause première. C'est là une contradiction qui n'est pas certainement la moins éclatante *ni la* moins remarquable parmi celles de nos philosophes modernes. Ils rejettent, d'un côté, la possibilité du miracle, parce qu'ils ne croient pas qu'il soit opportun que Dieu intervienne immédiatement dans le gouvernement de l'univers; et d'autre part, ils viennent vous dire que le dogme des anges est une chimère, parce que « Dieu a le moins besoin de l'intervention des anges » pour agir sur le monde, s'il y est permanent; ce n'est » qu'autant qu'il siége sur un trône reculé dans les hauteurs » des cieux, qu'il lui faut envoyer des anges ici-bas pour » faire exécuter ses volontés sur la terre [1]. » Que le Créateur

1 STRAUSS, *loc. cit.*, p. 125. Remarquons-le, dans la supposition de

ait besoin de ministres pour gouverner les choses qu'il a créées par sa parole, c'est là une chimère non moins puérile et ridicule qu'impie; et quel défenseur de l'existence des anges a jamais émis une pareille absurdité? Mais que Dieu, qui a créé les forces, c'est-à-dire, les causes secondes, se serve des unes pour agir sur les autres, c'est une idée qui, loin de répugner, loin d'être en désaccord avec ses perfections, est très-certaine, au point que, sans elle, il est impossible de comprendre l'harmonie du monde et la sagesse de Celui qui l'a créé. Le monde spirituel et matériel, même abstraction faite des anges, n'est et ne peut être qu'*une hiérarchie de forces libres ou fatales, agissant les unes sur les autres, et concourant par leur enchaînement et leur action réciproque à produire l'harmonie universelle sous l'action et la direction suprême de la Cause première et créatrice.* Ceux qui admettent les anges n'altèrent point cette organisation, et au fond ils n'y ajoutent rien; seulement, outre les divers degrés des forces que nous pouvons naturellement connaître par la raison, ils admettent une série d'agents dont l'existence est attestée par la révélation seule, bien que leur place moyenne entre Dieu et l'homme soit appuyée de quelques probabilités rationnelles. Qu'y a-t-il donc d'étrange dans cette opinion? qu'y a-t-il d'étranger à la bonne logique? *Mais Dieu n'a pas besoin d'anges.* Nous le savons bien. Mais il serait difficile de le prouver au point de vue du rationalisme, qui, en niant la possibilité des miracles, refuse au Créateur le pouvoir de s'interposer directement entre ses créatures. Du reste, il ne s'agit pas de prouver *a priori* l'existence des anges. Créés et contingents, ils ne peuvent pas plus être démontrés *a priori* que les autres parties de l'univers. Mais il s'agit de voir si ce fait prouvé *a posteriori*, c'est-à-dire, par les documents révélés, renferme quelque chose

l'existence des anges, les miracles eux-mêmes peuvent se concevoir comme l'œuvre médiate de Dieu; sentiment appuyé sur un grand nombre de passages de la Bible. D'après ce sentiment, les miracles différeraient des évènements ordinaires en cela seulement que les causes secondes, productrices des derniers, peuvent être naturellement connues,

d'absurde ou de peu convenable aux perfections divines et à l'ordre du monde. Je défie hardiment tous les rationalistes du monde de trouver quelque raison, je ne dirai pas concluante et démonstrative, mais seulement plausible contre la question ramenée à ces termes.

Après les beaux raisonnements de Schleiermacher, qui, comme le lecteur a pu le voir, *finissent la discussion*, Strauss nous donne cette triomphante conclusion : « Ainsi, la croyance » aux anges n'a pas un seul point par où elle puisse se fixer » véritablement dans le sol des idées modernes, et elle n'existe » plus que comme une tradition morte; » il regarde le raisonnement de Schleiermacher comme le « résultat des con- » naissances modernes..... négatif de l'existence des anges[1]. » Si par le *sol des idées modernes* on entend le sensualisme, l'auteur a parfaitement raison. Car la cause pour laquelle le dogme dont nous parlons, aussi bien que les autres vérités révélées, sont aujourd'hui *une tradition morte* aux yeux d'un grand nombre, c'est la philosophie sensualiste, régnant, sous mille formes franches ou hypocrites, dans les opinions du siècle. Mais le critique allemand doit le savoir, si le surnaturel ne se fixe point dans le *sol* du sensisme, ce qui est spirituel même dans l'ordre de la nature, n'y peut pas mieux germer ni fructifier; ainsi, quiconque rejette l'existence des esprits supérieurs au monde, parce qu'ils ne se voient ni ne se sentent, parce qu'ils ne peuvent être appréhendés par les sens (car c'est à cela que se réduit le grand argument de la science moderne), celui-là devra également rejeter les âmes humaines considérées comme substances spirituelles, distinctes de Dieu et de la matière, et se faire panthéiste ou matérialiste. Telles sont, en effet, les dernières conclusions de la science dominante en ce siècle et dans le précédent. Les anges peuvent donc se tenir tranquilles sur cette sentence fulminée contre eux par la sagesse moderne : ils sont en bonne compagnie; le vrai Dieu, l'immortalité de l'âme, la vertu désintéressée, l'ordre moral, la vérité rationnelle et

1 STRAUSS., *loc. cit.*, p. 124.

révélée, en un mot, tout ce qu'il y a de plus grand, de plus beau, de plus noble dans l'univers, partage leur sort. Et qu'importe qu'ils n'aient pas les philosophes pour amis? Le malheur n'est pas grand, dans une époque qui ne juge digne du titre de philosophe que ceux qui manquent de ce qu'il faut pour l'être. A ce nombre appartient vraisemblablement M. Strauss, qui nous dit avec confiance, au début de son œuvre, qu'il croit posséder au moins une qualité qui l'a rendu plus capable que d'autres « de se charger de ce travail [1]. » Voulez-vous savoir quel est ce merveilleux privilége? Ecoutez : « De notre » temps, les théologiens les plus instruits et les plus ingénieux » manquent généralement d'une condition fondamentale, sans » laquelle, malgré toute la science, rien ne peut être exécuté » sur le terrain de la critique, à savoir, un cœur et un esprit » affranchis de certaines suppositions religieuses et dogma- » tiques, et de bonne heure l'auteur a acquis cet affranchis- » sement par des études philosophiques [2]. » Voyez la bonne fortune! Et n'allez pas croire que ce soit de la jactance, une assertion en l'air. Toutes les fois qu'il est entré dans les matières spéculatives, l'auteur a pris soin lui-même de montrer qu'il est très-digne des éloges qu'il s'attribue. Les fragments cités ont pu en donner une idée presque satisfaisante; et si, selon lui, la critique de Schleiermacher sur l'existence des anges « peut certainement être considérée comme terminant la dis- » cussion, » je suis d'avis que l'éloge de cette critique est plus que suffisant pour faire toucher du doigt la valeur philosophique de M. Strauss.

NOTE 42, P. 344.

Les rationalistes confondent la doctrine acroamatique avec l'exotérique.

Le rationalisme théologique est basé sur la confusion de la science acroamatique avec l'exotérique. Le miracle et le mys-

1 STRAUSS, *loc. cit.*, p. 7.
2 *Ibid.*, p. 8.

tère, c'est-à-dire, l'histoire et le dogme surnaturels, appartiennent à la première et non à la seconde, à la moelle et non à l'écorce, à la science sacerdotale et non à la science populaire. Ce qui le prouve, c'est qu'il est impossible de trouver le moindre indice d'une sagesse secrète dont les récits évangéliques et les dogmes chrétiens ont été la symbologie, tandis que les faux évangiles et les écrits des hérétiques, quelquefois même ceux des catholiques, renferment une mythologie et une symbolique de cette histoire.

TABLE DES MATIÈRES.

NOTES.

NOTES.

Reims. — L. Jacquet, Imprimeur de Monseigneur l'Archevêque.

